GESAMMELTE SCHRIFTEN

Leopold Zunz



GESAMMELTE SCHRIFTEN

von

Dr. ZUNZ.

Herausgegeben vom Curatorium der „Zunzstiftung."

ERSTER BAND.

BERLIN 1875.
Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung.
Wilhelmstr. 32.

Inhalt.

Anhang.

I.

Etwas über die rabbinische Litteratur. Nebst Nachrichten über ein altes bis jetzt ungedrucktes hebräisches Werk. Von Leopold Zunz.
Berlin 1818. In der Maurer'schen Buchhandlung.

Vorwort.

„Loben, sagt Nuschirvan [1]), kann ein jeder; aber mit Gründen und mit Bescheidenheit tadeln ist ein gutes Theil schwerer." Da mir nun an meiner Schrift mehr als an meiner Eigenliebe, und an der Wissenschaft mehr als an beiden aufliegt; so bitte ich den ächten Kenner mir in seiner Recension zu sagen, was in der meinigen — denn dafür erkenne ich meine gegenwärtige Schrift — misslungen ist.

Dass ich von mir im Vorwort im Singular, und in dem Werkchen selbst im Plural rede, geschieht nicht, um es den Krittlern in beiden Partheien recht zu machen. Vielmehr glaube ich, dass nur in Acten, Reise- und Lebensbeschreibungen, Wechseln, Vorreden, Herausforderungen, Waschzetteln, Quittungen, Antikritiken, Wirthsrechnungen u. dgl., der Schreiber persönlich hervortritt: im Humor gebraucht er ich, und tritt dennoch aus sich selbst heraus; im Doctrinalen wählt er das bescheidene wir, indem er sich unter das ganze Bataillon von Stellvertretern mengt, die für die stumme Wissenschaft zu Felde ziehen.

---

[1]) Meissner's Skizzen Th. 3. S 74.

Endlich habe ich alle Leser dieser Schrift wegen der vielen Druckfehler um Verzeihung zu bitten. Die zufällige Entfernung des Verfassers, hat sie aus dem angehängten Verzeichnisse in den Text gebracht; wer nun ein guter Leser ist, wird sie früher verbessern, und diese Mühe nicht scheuen.[1])

Bielefeld im Mai 1818.

Primum hoc statuo esse virtutis conciliare animos hominum.
Cic.

---

[1]) Bei dem jetzigen Abdruck sind die Druckfehler im Texte verbessert, also das Verzeichniss überflüssig geworden.

Die Ehrfurcht gebietenden Ueberbleibsel aus der Blüthenzeit der alten Hebräer haben, das Interesse, das Alter und Inhalt gewähren abgerechnet, ihre höhere Wichtigkeit dem Zufalle zu danken. Die Revolutionen, die aus der Mitte des jüdischen Volkes sich entwickelten, und auf dieses Volk selbst nicht minder ihren grossen Einfluss hatten, als auf die übrige Erde, stellten jene Trümmer unter dem Namen des hebräischen Kanons gleichsam als das Fundament der christlichen Staaten auf, und der immer fortschreitende Gang der Wissenschaften that dann das seinige, und erweiterte jene wenigen Bücher zu einem Umfange von geistiger Industrie, die mehr als die griechische bewundernswürdig ist, weil sie aus dürftigerem Stoffe ihren Reichthum sich zu schaffen gewusst.

Nie aber reiften zu solcher Würdigung die spätern Erzeugnisse der hebräischen Nation heran. Diese, von ihrer politischen Höhe wie von ihrer intellectuellen herabgesunken, schien die Reproductionskraft auf lange Zeit verloren zu haben, sich begnügend mit der bald mehr bald weniger gelungenen Exegese der sparsamen Schriften aus der bessern Zeit. Als allmählig die Schatten der Barbarei von der verfinsterten Erde wichen, und das Licht die überall verbreiteten Juden auch überall treffen musste, knüpfte eine neue fremde Bildung sich an die Ueberbleibsel der alten hebräischen an, und Köpfe und Jahrhunderte verarbeiteten beide zu derjenigen Litteratur um, die wir die rabbinische[1]) nennen.

---

[1]) Man müsste unter dieser Bezeichnung nur solche Schriften verstehen, deren Verfasser oder deren Inhalt rabbinisch ist; und im Grunde hat Rabbi, das die Höflichkeit jedem ertheilt, weniger zu bedeuten als Doctor. Warum nicht neuhebräische oder jüdische Litteratur?

Mit der Reformation, durch das Aufblühen klassischer Bildung nothwendig herbeigeführt, fing ein lebhaftes Studium der biblischen Bücher an, denen sich ein, wir möchten sagen, neugieriger Eifer anschloss, den Orient zu durchstöbern, und daher fiel man ein Jahrhundert lang die rabbinische Weisheit mit einer Hitze an, welche, als die vaterländischen reicheren und liebenswürdigeren Producte die Gemüther beschäftigten und erheiterten, plötzlich und vielleicht auf immer gewichen ist. Aber auch die rabbinische Literatur selbst sank in dem Maasse als die europäische sich hob und ihr die Juden sich anzuschliessen anfingen. Sogar was in dem letzten Jahrfunfzig jener noch angehört, hat von ihr nur die Sprache geliehen als ein zugängliches gelehrtes Gewand für Ideen, die eine Zeit vorbereiten müssen, wo die rabbinische Literatur zu leben aufgehört haben wird.

Aber gerade weil wir zu unserer Zeit die Juden — um nur bei den deutschen stehen zu bleiben — mit grösserem Ernst zu der deutschen Sprache und der deutschen Bildung greifen und so — vielleicht oft ohne es zu wollen oder zu ahnen — die neuhebräische Literatur zu Grabe tragen sehen, tritt die Wissenschaft auf und verlangt Rechenschaft von der geschlossenen. Jetzt, wo keine neue Erscheinung von Wichtigkeit so leicht unsere Uebersicht stören möchte, wo uns ein grösserer Subsidien-Apparat zu Gebote steht als den Gelehrten des 16ten und 17ten Jahrhunderts, wo grössere Cultur eine lichtvollere Behandlung erwarten lässt, und die hebräischen Bücher noch nicht so schwer zu haben sind als sie es vielleicht Anno 1919 sein werden; jetzt, glauben wir, wird die Bearbeitung unserer Wissenschaft im grossen Stile eine Pflicht, und eine um so gewichtvollere, da die complicirte Frage über das Schicksal der Juden, in einigen Paragraphen daraus beantwortet werden zu können scheint. Denn es sind staatsrechtliche und religiöse Einwirkungen von aussen her allein unzureichend, einen befriedigenden Einklang hervorzubringen, wenn nicht auch die Natur des Instrumentes gekannt, und die Art es zu behandeln erlernt ist. Die heutigen Juden theoretisch oder auch juristisch, theologisch, ökonomisch kennen heisst sie einseitig kennen; in den Geist können nur gegebene Ideen einführen und die Kenntniss der Sitten und

des Willens. Jede rücksichtslose sogenannte Verbesserung rächt der schiefe Ausgang; übereilte Neuerungen geben dem Alten, und — was das misslichste ist — dem Veralteten einen höheren Werth. Um also das Alte brauchbare, das Veraltete schädliche, das Neue wünschenswerthe zu kennen und zu sondern, müssen wir besonnen zu dem Studium des Volkes und seiner Geschichte schreiten, der politischen wie der moralischen. Und das eben erzeugt den grössten Nachtheil, dass die Sache der Juden behandelt wird wie ihre Litteratur. Ueber beide ist man mit befangener Hitze hergefallen, und hat sie entweder zu niedrig oder zu hoch taxirt.

Nicht um einen Knäul zu entwirren, an dem geschicktere Finger sich versuchen mögen, sind wir von der Litteratur des Volkes in seine bürgerliche Existenz abgeschweift. Wir kehren vielmehr, nachdem wir beider Wechselwirkung aufeinander mit einem Paar Zügen gezeichnet, zu jener zurück, um uns über ihre Entstehung, ihren Inhalt, ihr Verhältniss zu ältern und gleichzeitigen Schwestern, ihren gegenwärtigen Vorrath und ihre Eigenthümlichkeit nach Aufklärung umzusehen. Aber wir treffen hierzu da und dort wohl Lämpchen an, jedoch nicht immer hinreichendes und gutes Oel darin; nach Sonnenlicht sucht unser Auge vergeblich. Wie geht es zu, könnte man fragen, dass zu einer Zeit, wo über alle Wissenschaften, über alles Thun der Menschen ein grossartiger Gesammtblick seine hellen Strahlen verbreitet, wo die entlegensten Erdwinkel bereist, die unbekanntesten Sprachen studirt, und kein Material verachtet wird, dem Baue der Weisheit zu dienen, — wie geht es zu, dass allein unsere Wissenschaft danieder liegt? was hindert uns den Inhalt der rabbinischen Litteratur ganz zu kennen, gehörig zu verstehen, glücklich zu erklären, richtig zu beurtheilen [1]) und bequem zu übersehen?

Da nur mannigfaltige, zahlreiche und gute Vorarbeiten zu dieser Höhe uns führen können; so fällt die Frage auf den Mangel an solchen zurück, und daher liegt es uns in

---

[1]) Wir fürchten nicht, missverstanden zu werden. Hier wird die ganze Litteratur der Juden, in ihrem grössten Umfange, als Gegenstand der Forschung aufgestellt, ohne uns darum zu kümmern, ob ihr sämmtlicher Inhalt auch Norm für unser eigenes Urtheilen sein soll oder kann.

unserer Antwort zu erörtern ob, was wir unter litterarischen Vorarbeiten verstehen, und zu beweisen, dass es wirklich daran fehlt. Wenn wir diese Erscheinung zu erklären versucht haben, wird es sich endlich darthun, dass bei solchergestalt begründetem Mangel, nie an Klarheit in unserm vorliegenden Gegenstande, geschweige denn an Vollendung zu denken sei.

Wir nennen solche litterarische Werke Vorarbeiten, die sich entweder theilweisse über eine ganze Wissenschaft, oder ganz über einen Theil derselben verbreiten. Von letzterer Art ist jede einzelne Materie, gehörig untersucht — jede wissenschaftliche Frage, wo nicht vollkommen beantwortet, wenigstens für einen kommenden Beantworter mit aller Schärfe auseinandergesetzt, — eine merkwürdige Entdeckung auf die Beförderung der Kenntnisse angewandt, — selbst eine schwierige Stelle kritisch beleuchtet. Die sogenannten editiones principes, sobald sie mehr leisten als Vervielfältigung des Manuscriptes, desgleichen gute Uebersetzungen, richtige Handbücher, Biographien und ähnliches mehr, können auf den Namen litterarischer Vorarbeiten mit Recht Anspruch machen.

Einen höheren Rang glauben wir aber denjenigen Werken ertheilen zu müssen, die eine ganze Wissenschaft umfassen, durch wichtige Entdeckungen bereichern, oder durch neue Ansichten umformen, die die Litteratur ganzer Jahrhunderte oder Jahrtausende über sich nehmen, und ihres Riesenganges Spuren hinterlassen, breit genug für hundert Andere ihnen zu folgen. Dahin gehören z. B. die Auseinandersetzungen philosophischer Systeme, Geschichten einzelner Doctrinen, Parallelen, Litteratur-Bibliotheken etc.

So rühmlich und nutzbar indessen alle diese Bestrebungen auch immer sind; sie werden als Einzelheiten nimmer der höheren Forderung genügen, wenn der Arbeiter das ungeheure Porphyrgebirge über das Steinchen vergisst, das er sich daraus zu poliren geholt, und nach gethaner Arbeit selbstzufrieden ausruht, um von der Verschönerung zu posaunen, die unter seinen Händen die Natur gewonnen. Wer die Litteratnr einer Nation als den Eingang betrachtet zur Gesammtkenntniss ihres Culturganges durch alle Zeiten hindurch — wie in jedem Moment ihr Wesen aus dem Gegebenen und dem Hinzukom-

menden, d. i. aus dem Innern und dem Aeussern sich gestaltet, — wie Schicksal, Klima, Sitten, Religion und Zufall freundschaftlich oder feindlich in einander greifen, — und wie endlich die Gegenwart, als aller dagewesenen Erscheinungen nothwendiges Resultat dasteht: — wahrlich der tritt mit Ehrfurcht vor diesen Göttertempel, und lässt bescheiden sich in die Vorhalle einführen, die erhabene Aussicht vom Giebel herunter als ein Würdigerer einst zu geniessen.

Zu solcher Würde hebt jedoch nur der sich empor, welcher sich die Mühe des Steigens nimmt, und auch er kann von dem grossen Ganzen nur dann befriedigende Rechenschaft geben, wenn er mit dem eingeweiheten Auge der Kunst alle Theile betrachtet hat. Es verwandelt sich ihm nach dieser höhern Ansicht unsere Wissenschaft in ein ganzes Fach Wissenschaften, deren jede in ihren Theilen gepflegt sein will, soll nicht das Ganze durch wesentliche Fehler verunstaltet werden. Sehen wir nun diesen unermesslichen Stoff etwas aufmerksamer an, um unter der Aegide der Kritik zu forschen, zu ordnen und zu schaffen; so erblicken wir dieselbe uns dreifach in unserer Arbeit helfen, dass wir nämlich den gegebenen Gedanken, — die Mittheilung, — und die Art und Weise unserer Kenntniss desselben zu erkennen und zu beurtheilen fähig werden. Dies berücksichtigend spalten wir demnach die Kritik theoretisch in drei Theile, in die doctrinale, welche die Ideen, — in die grammatische, welche die Sprache, — und in die historische, welche die Geschichte dieser Ideen vom Augenblicke der Mittheilung an bis sie gegenwärtig zu unserer Kenntniss gelangen, umfasst.

Gehen wir nunmehr zu den litterarischen Producten des jüdischen Volkes über, so fragt es sich vor allem, was denn ihr Inhalt sei? Darum wollen wir das vorzüglichere dieses Inhalts-Verzeichnisses von Wissenschaften, zur Uebersicht der Leser ordnen, und ihm sogleich die Anmerkungen, die wir darüber zu machen Gelegenheit gehabt, beifügen; — Anmerkungen, die wir lieber von Besseren uns zugerufen gehört haben würden, als sie hiemit der nur zu gewöhnlichen Sucht des oberflächlichen Tadels Preis zu geben.

Machen wir gleich mit Theologie den Anfang, so muss freilich eingestanden werden, dass die Juden ihr ganzes

System der Theologie nie vollkommen und klar aufgebaut haben; aber laut genug sprechen ehrwürdige Bruchstücke, lauter als Bartolocci[1]), der aus Mythen und Märchen einen elenchus de Rabbinorum blasphemiis[2]) zusammen geknetet hat. In der Mythologie der Juden sind wir, einige schätzbare Schriften über die ältere abgerechnet, noch sehr zurück, — um so eher zu verwundern, da sie gleich der Dogmatologie mit der christlichen zusammenhängt, wenn man Röder[3]) hört. Im Gebiete der Religion[4]) wurde vollends willig und mit Ordnung gesündigt! Mehr schädliches, ungerechtes und schiefes ist wohl nicht in die Welt hineingeschrieben worden[5]), als über die Jüdische Religion, und die Kunst, gehässig zu machen, ist hier auf ihren Gipfel gebracht. Man unterschied nicht Sitten von Liturgie, und diese nicht von religiösen Grundsätzen; und so wurden, mit Einem verdammlichen, zehn unschuldige Dinge verschrien. Eine aus den Quellen bearbeitete Geschichte des Synagogenritus[6]) wäre gerade in der jetzigen Periode ein wünschenswerthes, obschon schwieriges, Unternehmen.

---

[1]) Der Mann ist überhaupt mehr als streng, z. B. si nobilitas in servili et abjecto populo inesse possit (Bib. rab. I. 710), — impia Talmudica Doctrina (III. 696), — impii et perversi Rabbini (ibid. 321). Florus schon sagt (lib. 3. c. 5): impia gens. Von Wagenseil (tel. ign. p. 50) erfährt man dagegen was pium sei: Enim vero, credidisse piam Antiquitatem, hanc curam ad se pertinere, ut Judaeorum dogmata et vesanas superstitiones excuterent, ac publice meritis probris diffamarent.

[2]) Etwas ähnliches aber viel schonender sagt Basnage (hist. des Juifs tom. III. p. 9).

[3]) Archäologie der Kirchendogmen von Johann Ulrich Roeder 1812 (ohne Druckort) in 8. VI. und 266 S. enthält einen Schatz von Materialien, der wenigstens untersucht werden sollte. — Vergleiche Pico von Mirandola in seiner apologia p. 123.

[4]) Wir verstehen, wie der Lateiner, unter diesem Worte mehr das Aeussere. Tacitus der Heide nannte sie schon superstitio (Annal. 15,44; Hist. 2, 4, ib. 5. 8.); es hat aber auch an Neueren nicht gefehlt, die sie mit den Titeln Wahnglauben und Irrthümer beehrten. — Act. Apost. 25, 19 (Portius Festus): superstitio.

[5]) Wer Musse hat, durchblättere z. B das reichhaltige Kapitel Scriptores Antijudaici in Wolfs Bibliotheca tom. IV. 456—483 aus Imbonati grösstentheils genommen, so wie ibid. II. 994—1048 und 1110—1135. —

[6]) Folgendes glauben wir, sei darin zu betrachten und zu unterscheiden: 1) Geist des Gottesdienstes; seine Stellung im Ceremonialgesetz;

Verlassen wir den Unterthan der Kirche und verweilen bei dem des Staates; so sehen wir uns in das Feld der Gesetzgebung und der Jurisprudenz versetzt, worin manches treffliche Werk von Juden geschrieben für unsere wissenschaftliche Bearbeitung daliegt. Schon der Umstand kann den Schriften über Staatsverfassung Interesse abgewinnen, dass sie in der Unterdrückung abgefasst worden. So wäre es keine unbelohnende Untersuchung, zu wissen wie das Wesen der פוסקים[1]) sich gebildet, und warum in den responsis Rabbinorum[2]) die Autorität sich an gewisse Namen[3]) gebunden. Noch interessanter ist die Aufgabe, die ganze Lehre von der culpa, die in den drei talmudischen בבות so scharfsinnig durchgeführt ist, systematisch mit dem Römischen Recht zu vergleichen[4]). Verdienstlich wäre schon eine hebräische

---

sein Einfluss auf Gesinnung und Charakter. 2) Gestalt und Gehalt der Gebetsformen [so reicht z. B. die Sitte des פלניא בר פלניתא schon ins zweite Jahrhundert hinauf, siehe Alfasi (Frankf. 1699 in 24) tom I. fol. 108. a]; Aussprüche jüdischer Schriftsteller darüber. 3) Art des Gottesdienstes; Meinungen nichtjüdischer Schriftsteller. Wenn die Behandlung dieses Gegenstandes, der nach Ländern und Zeitaltern verschieden beurtheilt sein will, in rechte Hände fällt, so würde eine pragmatische Zugabe in Beurtheilung gemachter Fehler, vereitelter Verbesserungen, und der Tendenz wirklich begonnener Aenderungen, eine erfreuliche Erscheinung seyn. —

[1]) entscheiden; von פסק seco, decido.

[2]) Auch im Talmud; das bekannte הלכה כפלוני muss auf historischem Boden fussen. —

[3]) Im Talmud hat theils die Hillelsche Familie, theils der jedesmalige Lehrer, dem sie folgt (z. B. ר׳ מאיר und ר׳ עקיבא), das Uebergewicht. Die Trümmer der Differenzen zwischen der Schamaischen und Hillelschen Schule, und die Mitglieder derselben, verdienen zusammengestellt zu werden.

[4]) Solche vergleichende Werke, wie sie für das Mosaische Recht existiren (s. die Collatio aus dem 5ten Saec., Michaelis Mosaisches Recht, und Budei introd. ad hist. phil. hebr. p. 485), werden bei den spätern vermisst, und wir haben hier nur zum Anfange das erste beste Beispiel aufgegriffen. Auch für den zum Grunde liegenden Rechtssinn gäbe es interessante Parallelen z. B. über die Enterbung Instit. II. tit. 13, init. mit Choschen hammischpat §. 281, 1; über ein Gebäude worin einem andern geraubtes Material ibid. tit. I. §. 29 mit Chosch. hamm. §. 360, I und Baba Kamma fol. 94, b und 95, a. — cf. Taanith f. 16. —

juristische Terminologie mit der entsprechenden römischen und hellenischen. Die allmählige Veränderung des Jüdischen Rechts und seinen endlichen Untergang in das europäische darzustellen, kann erst vielen einzelnen vorzunehmenden mühsamen Untersuchungen nachfolgen.

Grösstentheils als Quelle sowohl des religiösen als des juridischen Prinzips kann die Ethik angesehen werden, und es ist wohl Zeit das Herrliche, was im Talmud und späteren Weisen[1]) darüber geschrieben ist, sachlich aufzustellen[2]); aber auch alles was diesem widerspricht oder zu widersprechen scheint, wenn es von anerkannten Schriftstellern[3]) herrührt, zu beleuchten: Entdeckungen, die dem Eisenmenger die seinigen herauszugeben, erspart haben würden. Von nicht minderem Gewicht scheint uns die Wissenschaft oder vielmehr die Fertigkeit zu sein, die theils aus moralischen Grundsätzen, theils aus conventionellen der menschlichen Vereine, theils aus Regeln der sogenannten Lebensweisheit bestehend unter Humanität begriffen, und von manchem jüdischen Weisen gelehrt, aber nur durch Erziehung in Verbindung mit den Wissenschaften da erworben wird, wo glückliche Anlagen der bildenden Hand schon zuvorgekommen sind. In tract. Sota — Soferim — Sabbath — Abot — Derech-

---

[1]) Maimonides — Bechai der ältere — Nachmanides — Jacob genannt Tam — Albo — Schemtob — Joseph Erklärer und Uebersetzer der aristotelischen Ethik — Elia Vedas — Manasse ben Israel — Mendelssohn u. a. — Manches Goldkörnchen in dem wenig gelesenen Buche Sohar nicht zu vergessen. —

[2]) Das moralische Gefühl lebt in jedem Menschen und mit allen Variationen bleibt der Mensch — Mensch. Also knüpft auch das neueste in der ethischen Litteratur sich wieder an das alte rein-Mosaische an, und die Sentenzen des alten Testaments nach Cardinaltugenden zu ordnen, dünkt uns eine brauchbare, schon einem Anfänger mögliche Beschäfftigung.

[3]) Nicht nur Leben und Zustand des Volkes will gekannt seyn; auch die Autorität, die die Schriftsteller aus seiner Mitte über dasselbe gehabt, will es. Wo hat es nicht schlechte Autoren, und wo nicht Erscheinungen gegeben, die wirkungslos vorübereilten? Darum ist eine innige Bekanntschaft mit jüdischer Litteratur und Sitte erforderlich, um eine Jüdische Moral zu schreiben. —

erez etc. so wie im Chobat halebaboth, Mibhchar Happeninim und andern ist viel schönes hierüber zu lesen [1]).

Nachdem wir uns den Menschen angesehen haben, wollen wir auch den Erdbewohner in ihm untersuchen, wie er seinen Planeten betrachtend, Naturforscher, die Himmelskörper messend Astronom, die Meere befahrend Geograph ist. Bleiben wir bei dem Element aller drei stehen, bei der Mathematik, so scheint uns für die bedeutende Zahl jüdischer Schriften darin ein erklärendes Wörterbuch nöthig, zumal da jede oft ihre eigenen Ausdrücke hat [2]). Eben so willkommen würde eine Darstellung der älteren Spuren derselben im Talmud [3]) und ihre Geschichte in der neuesten Zeit sein [4]). Eine noch grössere Ausbeute gäbe die Behandlung der Astronomie unter den Juden, der eine etymologische Untersuchung der ältesten Begriffe, und eine Zusammenstellung der Fragmente aus etwa 80 Werken [5]) voranzuschicken wäre, ehe man mit der wirklichen Litteratur, die etwa A. 1100 beginnt, den Anfang machte. Mit ihr scheint uns die Chronologie [6]) verbunden werden zu müssen, wollte man auch die Astrologie unberücksichtigt lassen. Als ein merkwürdiges Bei-

---

[1]) Unter andern steckt noch ein arabisches Werk über die Sitten, das Gabirol Anno 1116 zu Saragossa verfertigt, in Oxford (Uri I. p. 66. cod. 358 in 8. chartac.).

[2]) Wobei manche interessante Parallele z. B. Cylinder: אצתונות — חוג גשמי — פלוש etc., des Joannes Pastritius Diction. hebr. Math. et philos. steht bei Imbonati unter 70 Werken dieses Mannes (p. 127). Ist es vorhanden?

[3]) z. B. Erubin f. 13, b; f. 56, b; f. 57, a. — Kilajim 5, 5 etc. —

[4]) Es hat z. B. schon historisches Interesse dass i. J. 1794 Eljakim in London, sich auf Green stützend, Newton zu widerlegen wagt (in מלחמות ה' ib. eod. fol. 14 b sqq). —

[5]) Selbst die chaldäischen Paraphrasen haben Trümmer; desgleichen das Machsor und andere namenlose als: הלכות גדולות — זהר — בהיר — ש"ות — etc.

[6]) Unter vielen nur folgendes: Von Abraham ben Chia's astronomischem Werke hat ein Exemplar (Rivaut. I. p. 24. cod. LXVI) die Angabe, dass es Anno 896 den 22sten des Omer an Freitag Mittag, welches der 10. April sei, verfertigt worden. — Vergleiche aber Biblioth. de Rossiana III. p. cod. 1165. wo der 4. סיון angegeben ist.

spiel unter mehreren hat schon Asaria de' Rossi[1]) die in unserer Note[2]) ausführlicher behandelte Stelle aus dem

---

[1]) So und nicht bei seinem hebräischen Namen min-haàdummim, nennt ihn schon Manasse ben Israel (im Conciliador I. p. 34); nur irrt er im Titel seines Werkes, das er statt Meor enajim, Mehirat—enajim nennt.

[2]) Diese Stelle (bei de' Rossi 57, b), Sohar (Amsterdam 1728, 3. Bd. in 8.) tom III. fol 10, a befindlich, lautet wörtlich also:

ובספרא דרב המנונא סבא פריש יתיר דהא כל ישובא מתגלגלא בעגולא כבדור אלין לתתא ואלין לעילא וכל אנון בריין משנין בחזויהו משנויא דאוירא כפום כל אתר ואתר וקימין בקיומיהו כשאר בני נשא ועל דא אית אתר בישובא כד נהיר לאלין חשיך לאלין יממא ולאלי. ליליא ואית אתר דכלא יממא ולא אשתכח ביה ליליא בר משעתא חדא זעיראן

zu deutsch: „Obiges wird deutlicher im Buche Hamnuna's des Aeltern erklärt, dass nämlich die ganze Erde wie eine Kugel sich um sich selber dreht, Einige oben, während Andere unten sind. Alle Menschen dort sind nach dem verschiedenen Clima verschieden gestaltet in ihrem Aeussern, und bleiben wie alle übrigen in dieser eigenthümlichen Gestalt. So gibt's Oerter, wo es hell und Tag ist, während in andern dunkel und Nacht ist; ja einige, wo stets Tag, und nur ein kleines Stündchen Nacht ist."

Durch dergleichen wird uns nicht nur Hamnuna selbst, sondern noch mehr sein Buch, und folglich alle übrigen genannten Quellen des Sohar merkwürdig. רב המנונא סבא, der nur selten redend eingeführt, und von dessen Sohne eine so liebliche Schilderung gemacht wird, ist angeführt tom. I. fol. 2, b Z. 5: 6, a Z. 8; 7, a Z. 6; ib. b med.; 8, a Z. 6 v. u.; aber wenn man das verdächtige Stück 211, b ויחי bis 216. a הדיר ausnimmt (s. 213 a Z. 2) erst wieder 220, b Z. 3 v. u.; 225. b med.; 240, a Z. 10 v. u.; 250, a Z. 8 v. u.; tom II. 79, a med., 124, a med., 136, b Z. 5, 145, a Z. 10 v. u.; 203, b Z. 10; tom. III fol. 94, b Z, 6 v. u.; 96, b Z. 6 v. u ; 103, b Z. 5 v. u.; 130, b Z. 10 v. u.; 173, a Z. 6 v. u.; 186 med. not. 188. a Z. 2; 192, a Z. 2 wo jedoch kein Namen steht; 193 b med.; 198, a Z. 17; 199, a Z. 3 v. u. (קדמאה); 236, b Z 6; 254, a med.; 288, a Z. 6. und auf dem Blatt Zusätze, a; und ספרא דרב המנונא סבא in tom. I. fol. 245, a Z. 11 v. u. und 246, a Z. 10; tom. II. 6, a Z. 15 v. u.; 146 b Z. 2 (קדמאה), 152 a med.; [ib. 216, b Z. 12 u. 17 יחודא דר' ה' ס'] 216, b Z. 15. — tom. III. fol. 3, a Z. 8 v. u.; 7, b med.; 10 a Z.; ib. b Z. 4 v. u. 17 a Z. 8 v. u. 18, b Z. 15; 58, a Z. 10 und b unten; 71, a Z. 10 v. u; 155, b Z. 3; 262, a med.; 285, b Z. 15 v. u ; 290, b med. — Noch muss angemerkt werden dass tom. III. fol. 287, a Z. 8 אגדתא und בריתא, und ib. 292, a Z. 5 v. u. so wie 294, a med. ספרא דאגדתא des Hamnuna vorkommt Da dergleichen Quellen für das Zeitalter des Sohar (zwischen dem 9ten und 12ten Saec.) Ansichten geben, so wird es dem Forscher nicht überflüssig scheinen, wenn wir hier die anderen, die uns aufgestossen, anfügen; zumal da aus mehrern bedeutende Fragmente eingeschoben werden.

Buche Sohar angemerkt. Reisebeschreibungen und geographische Werke sind von minderer Anzahl zwar und geringe-

---

ספרא דרב ייבא סבא I, 47, b; II. 6 a; 60 b; 206, b; 94. b — 114, a ein Fragment von ihm; III. 7, b; 155 b. — Desselben אגדתא ib. 290 und 295, a. —

— ייסא — I. 79 b; III. 34. b. 95, b. — s. Col. 157 קדושים.

[ייסא זוטא I. 162, a] — פרקין דייסא I. 226 a. —
[ייסא זעירא II. 152, b] — רזי דר' ייסא ס' II. 79, a. —

— דאגדתא — I. 221, a (III. 269, a) Mit dem Zusatze
II. 37, a (4, b; 11 a)

דבי רב ib. 7, a ויקרא Col. 10 ed Sulzbach. אמור Col 166. — 173 — 178.

רזא דמתניתא I. 91, b; 93, a; רזא דחכמתא I. 150, b בהר Col. 190. II. 202, b רזי דמסאבותא III. 79, a. רזא דרזין Col. 114. —

ספרי קדמאיי I. 10, a; 34, b; 41, a; 184, a; 220, a; 234, b; II. 35, b; 95, b; 231, a; 239, a III. 6, b; 10, a; 19, a 288, a. 104, a.

ספרא דקרטנא III. 299 a med — אתוון גליפן דר' אלעזר I. 33, b; III. 285 a, 286 b. — 175 b.

חבורא קדמאה (vielleicht nur Tradition?) III. 217 b; 247, a etc. —

ספרא דצניעותא II. 47, b; 176, a; 176, b — 179, a ein Fragment daraus; III. 134, a zweimal; 140 b; 262, a: 291, a — רזא דס' דצנ' ib. 175 a —

צניעותא דספרא II. 170 a; III. 128, a; 130; 131, a; 133, 135, a; 137; 138, b; 139 (dreimal); 146, b. (zweimal.) etc.

Von pseudonymen Schriften, die zum Theil noch vorhanden sind, erwähnt unser Buch:

ספרא דאדם I. 58, b; 72, b; II. 131, a; 143, b (קדמאה) 181, a (desgl.); III. 10, a. — ס' דאתוון לאדם tom. I. 118, a. — ס' תולדות אדם II. 70, b u. 71, a. —

ס' דחנוך I. 37, b; 55, b wo es als das Buch Rasiel vorkommt; 58, b; 78, b. — II, 55, a; 100, a; 105, b; 192, b; und 217, a. — III. 10, b; 236, b; 240, a; 248, b; — ס' דרזין דחנוך II. 180, b (zweimal). —

ס' דבני קדם I, 199, b. — זיני חרשין דקסריאל קדמאה III. 184, b. Abschn. בלק

ס' דשלמה מלכא I. 76 b; 13, b; 225, b; Anhang 2, b; (II. 125, a; 139, a; 171, b.) III. 10, b; 65, b; 104 a; mit dem Epitheton עלאה ibid. 78, b; mit dem Einschiebsel דחכמתא ib. 193, b (בלק) vgl. מעשה תורה § 4.

[Die angeführte Sentenz ist: 3 Zeichen gibt es: blasse Farbe ist das Zeichen der Sünde, — Redensarten das Zeichen der Thorheiten, — Prahlerei das Zeichen der Unwissenheit.]

ס' דאשמדאי דיהיב ליה לשלמה מלכא III, 194, b; ס' דאש' מלכא ibid. 77, a; ס' דחרשין דאש' ib. 43, a; ס' דחרשי דאוליף אש' לשל' מ' II. 128, a; mit der Phrase: ס' דאנח אש' לשלמה מלכא III. 19, a. — Ein מעשה־אש' im Jahre 1161 geschrieben ist im Vatican (Bartol. I. p. 490). — Gaffarelli hatte einen index zum Sohar versprochen (Wolf I. p. 1143),

rem Interesse; aber noch manche topographische Notiz[1]), selbst Sprachbereicherung[2]) ist aus diesen Werken zu holen.

Ganz unbenutzt liegt der naturkundliche Vorrath, der im Talmud[3]) versteckt und bei Späteren[4]), die ausschliesslich dieses Fach behandeln, anzutreffen ist. Die unheilige rabbinische Litteratur hat keine hierobotanica, hierozoica, physicas und medicas sacras aufzuweisen, obgleich es billig gewesen wäre, nicht stets vom Aberglauben zu schreien, ohne seine Gegnerin, die Physik, angehört zu haben. Ihr zur Seite geht die Medicin, gestützt auf die Kenntniss der Natur, des Menschen (d. h. Psycho- nebst Anthropo- und Physiologie) und die geschickte Anwendung dieser Kenntnisse. Aber noch wissen wir kein Beispiel, dass ein gelehrter Arzt sich die Mühe gegeben hätte, uns die Schulen, die Entdeckungen, die Biographien und die Schriften der vielen älteren[5]) jüdischen Aerzte auseinanderzusetzen, und Imbonati's[6]) Verzeichniss der Uebersetzer weist kaum drei medicinische Werke auf.

Von der Kenntniss haben wir zur Benutzung der

---

und des abenteuerlichen Postell's (gst. 1581) Uebersetzung des ersten Theils liegt noch handschriftlich in Bibliotheken. — Ein angebliches Gebet des Hamnuna existirt in Leyden (W. III. 234, Steinschn. catal. Leyd. p. 93.)

[1]) Moses Tibbon (s. Rivantella p. 3) nennt seine Vaterstadt Granada רמון, vergl. Koecher II. p. 269. zu Ende.

[2]) Nach Assemani (Biblioth. orient. I. p. 174) kann man die Stadt Tagrit (*Μαρτυρόπολις*) mit den Syrern מדינת שהדים nennen. In der syr. Uebersetzung Matth. 5, 25 ist עשרת מדינתא Decapolis.

[3]) Im Tractat Kilajim z. B. werden 53 Pflanzengattungen genannt; in Alfas I fol. 117, a wird unter den Kleider- und Obst-Insecten unterschieden מקק (in Büchern), תכך (im Zeuge), אילא (in Weintrauben), פח (in Feigen), הה (in Granatäpfeln), (הה liest Buxtorf), (Sabb. Coa). Im Tractat Chullin: Zootomie.

[4]) Vergleiche z. B. Heydenheim's erklärendes Vocabularium vor seiner Ausgabe des שער השמים לרנ"בש Rödelheim 1801 in 8. — Von antediluvianischen Knochen Sohar I. 62, a. —

[5]) Auf Befehl des Khalifen Merwan, hat schon im siebenten Jahrhundert ein Jude, Namens Masseriawaih, Aarons medizinische Werke übersetzt (Wolf. Bibl. IV. p. 903.)

[6]) C. I. Imbonati (Bibliot. latin. hebrea Rom 1694, fol. p. 512—516) gibt ein Register von 130 christl. Uebersetzern; darunter sind aber nur 70, die talmudische oder rabbinische Werke übersetzt haben, und die Zahl der übersetzten Schriften vermindert sich, so wie die Jahrzahl nach Chr. sich vermehrt.

Natur nur einen Schritt. Aber selten haben Gelehrte es der Mühe werth gehalten, in die *Technologie* und *Gewerbskunde* sich hineinzuarbeiten, — oder Fürsten, in Syrien und Babylon Nachgrabungen zu veranstalten. Darum sind viele Stellen der Mischna, besonders der sechsten Section, immer noch nicht erläutert genug. *Industrie* und *Handel* gehört hieher, dessen älteste Geschichte, verglichen mit den Meinungen der geachtetsten Schriftsteller, eine bedeutende Arbeit sein möchte ans Licht zu bringen, und noch bedeutendere Folgen mit sich führen dürfte. Irren wir in dieser uns fremden Materie nicht, so lässt sich in dem System des Papiergeldes noch manches auffinden, dessen Ausbildung den Juden angehört. Aber nicht blos über die Benutzung, auch über die Verschönerung der Stoffe, über die *Kunst*, besitzen wir einige Schriften, zu viel, wie es scheint, für die Kritik, die sich daran geübt, — zu wenig, als dass wir nicht selbst noch mithelfen müssten, ihr Inneres und Aeusseres zu beschreiben. Nehmen wir die Dichtkunst aus, von der weiterhin die Rede sein wird, so ist vielleicht die *Baukunst* die einzige noch, die einiger Aufmerksamkeit sich rühmen dürfte[1]). Aber wir erinnern uns nicht, über die *Buchdruckerkunst* unter den Juden eine hebräische Schrift erwähnt gefunden zu haben. Warum sind nirgends *kalligraphische*[2]) Meisterstücke gesammelt worden? Die Werke über *Musik*[3]) sind grösstentheils noch ungedruckt. Das Kapitel der *Erfindungen*[4]) ist bis jetzt noch ein dürftiges, möge das liberalere Zeitalter und die freiere Thätigkeit, deren wir uns erfreuen, es bereichern helfen.

---

[1]) z. B. Tractat Middoth des Elieser ben Jacob. lateinisch von Const. l'Empereur.

[2]) Sogar über *Mahlerei* und *Stickerei*, wenigstens aus neuerer Zeit, könnte ein Liebhaber etwas zusammenbringen.

[3]) Wie so haben die Melodien in der Jüdischen Liturgie sich so allgemein verbreitet? — Abraham ben Chia (1100); נפוצות יהודה (Venet. 1588, 4); שלטי הגבורים (Mantua 1612 fol.) und andere reden über Musik. Unsere erläuternden Werke nur von der ältern, — wie Sennert, Joel-Löwe, Forkel, Bartolocci (tom IV., p. 127) und die Einleitungen ins alte Testament.

[4]) Siehe Spuren Joma c. 3. §. 11. Ueber ein von *Juda aben Verga* erfundenes astronomisches Instrument ist eine Handschrift im Vatican; in

Endlich greifen wir in das universale Leben der Nation ein, wo das vorübergehende von dem bleibenden, d. h. Geschichte von Alterthumskunde zu unterscheiden sein wird. Aber woher sollen wir der jüdischen Geschichte den unpartheischen Paul Sarpi zuführen? Zu einer vollständigen Erzählung der jüdischen Schicksale in allen Ländern ihres Aufenthalts sind die (auch grösstentheils schon ausgeschöpften) hebräischen Schriften eben so wenig zureichend, als die rühmlichsten Arbeiten neuerer Gelehrten wie Basnage, Holberg, Prideaux u. a. Aus den entlegensten Werken sind Notizen herbeizuholen, und so wie das Volk zerstreut ist, ist es seine Geschichte. Auch sind wir in Kenntnissen und Jahren um ein Jahrhundert vorgerückt; der Stoff häuft sich und die Hände werden weniger. Annalen wie die Gansischen oder Preussischen in jedem Lande geführt, und wohl dirigirte Gemeinde-Bücher würden dem einstigen Sammler allerdings seine Arbeit sehr erleichtern. Ein gleiches ist noch in den Antiquitäten nachzuholen, worin, vereinzelte Abhandlungen abgerechnet, nichts im Grossen da ist, was mit dem Studium für althebräische [1]) Zeit sich messen dürfte. Mühsam und langsam muss von der neuesten Zeit in die ältere geklettert, und auch da in die verschiedenen Länder [2]) gedrungen und in jedem bedeutenden Zeitpunkt der Grund zur Veränderung gezeigt werden, den das innere Leben des Volkes erlitten. [3])

Sehen wir uns jetzt nach dem Hebel um, für die Handhabung und Aufstellung dieser Riesenmassen, so begegnen wir der Sprache, welche der geringen Aufmerksamkeit

---

Oxford eine Abhandlung des Jakob Tibbonides über den Quadranten (Uri I. p. 86 cod. 440).

[1]) Allein über die Kleidung der alten Hebräer haben Schröder, Salmasius (vgl. de Wette's Archäologie 160), Bünäus, A. de Rossi (p. 148—158), Bartholini, Braun und vorzüglich Hartmann meisterhafte Untersuchungen angestellt.

[2]) So vergleiche man nur die Chinesischen, Abyssinischen, Deutschen, Bucharischen, Polnischen etc. Juden, von welchen vieles ganz im Dunkeln ist.

[3]) Exilvorsteher, Geonim, Rabbinen, Consistorien haben in der Kirche, die Regierungen in der Verfassung, Schriftsteller in der Denkungsart, Beispiele in den Sitten Aenderungen hervorgebracht.

bei einem cursorischen Durchlesen. Sogar ausführlichere Besprechungen, wie z. B. אדום, אומנות, גר, מין, gehen theils nicht in die Sache ein, theils dienen sie nur polemischen Zwecken. Wie weit andere hinter heutiger Wissenschaft zurückstehen, kann beispielsweise eine Vergleichung der Artikel אגדה p. 1295, אפטרא p. 182, אשמדאי p. 237, אתרוג p. 2642, גמטריא p. 446, נקרן p. 1386, שד p. 2338, תורגמן p. 2643 mit demjenigen zeigen, was hierüber in Krochmal's More (Lemberg 1851), in Rapoport's Encyklopädie (erster Theil, Prag 1852), in den wissenschaftlichen Abhandlungen genannt החלוץ (zweiter Jahrgang, Lemberg 1853) und einigen deutschen Werken neuerer Zeit zu finden ist. Selbst derjenige, der in dem Buche „Die synagogale Poesie des Mittelalters“ (Berlin 1855) den Abschnitt Piut und Selicha nicht gelesen hat, wird in den fünf Reihen des Artikels סליחה p. 1483 Nichts entdecken von der Eigenschaft eines Reallexikons. In Bezug auf die Vollständigkeit der Conjugationen und der Anwendungen kommt des Herausgebers eigenes Geständniss uns zuvor: in talmudicis et rabbinicis ea ratio tam accurate observari non potuit; nur das Targum ist hier gemeint. Talmud und hebräische Schriftsteller gehen leer aus, und für die Redeweisen der mittelalterlichen Autoren ist beinahe gar nichts geleistet. Was an Sentenzen noch nachzutragen ist, kann man unter andern aus Dukes' Schriften lernen.

Nach der Versicherung des Herausgebers ist Alles genau mit Beweisstellen belegt, testimonio confirmatum. In dem Buchstaben Beth allein begegnet man folgenden Artikeln ohne alle Nachweisung:

בֵּאוּר Kalir und Spätere sehr oft.

באישות übler Geruch.

בגידה Josippon p. 513. Samuel Tibbon יקוו S. 86. Nachmanides Genes. 39, 9.

בגר Mischna Nedarim 10, 2.

בדידה das einsam Sein.

התבודדות (eine Stelle aus Kimchi giebt das Lexicon breve rabbinico-philosophicum Buxtorf's, Basel 1655) Jehuda Tibbon Emunot 10, 3 § 12. Samuel Tibbon More 1, 8. Abraham halevi מאוני צדק S. 48.

בדוי Erdichtung, altes Nizzachon S. 95. 99. 151. 157. Tischbi v. בראי liest בדוי. In Vajikra rabba c. 9 f. 175a לשון בדוי; Bereschit rabba 48 f. 50 'בדויי; ib. 115a דברים בדויים. Alle drei Stellen sind parallele, daher die Lesung zweifelhaft

מבודל verzinnt. Bei Maharil 24a kommt noch vor: מצופה בדיל.

הבדלה Mischna Berachot 5, 2.

בדיקה Mischna Pesachim Anf. Sanhedrin 5.

בדרנית Verschwenderin.

בהמי Jehuda Tibbon Herzenspflichten 3, 2. Kusari 2, 26. Elasar in Rokeach 7b. Joseph Zaddik Mikrokosmus S. 41.

מובהק Mezia 27b, 33a.

בהירות (404)*) More 3, 25.

התבוננות Jehuda Tibbon Ermahnung S. 5. Emunot 6, 1. Joseph Zaddik S. 50. More 1, 2. 2, 6 u. öfter.

בחינה (393) Simeon b. Isaac Keroba des Neujahrfestes. Abenesra Gen. 3, 24.

בטל in allen Conjugationen.

ביש Piel: Mischna Kama 8.

בלבול Raschi Genes. 37, 29. Parchon Lex. f. 5b. Kusari 2, 68. Herzenspfl. 5, 6.

בליעה Mischna Tohorot Anf., Tosefta Berachot c. 4.

בסום (387) Raschi Kidduschin 17a.

בעוט Tritt, Kama 19a.

בציעה (in Buxtorf's de coena dominica § 57 ist auf Orach Chajim 167 verwiesen) Isaac Giat in Halachot (פסחים). Raschi Berachot 47a. Tosafot daselbst 39a.

בקיאות Raschi Gittin 69b. Samuel b. Meir Levit. 13, 2. Serachja halevi zu Chullin c. 3. ספר החנוך § 151. Simson b. Abr. שופטים RgA. N. 20.

הברכה Simson zu Kilajim 7, 2. Nachmanides zu Batra c. 5. Tosafot Batra 83a.

ברירה jer. Sabbat 7,2. Erubin 36b.

התבשל Mischna Terumot 10, 11. Nedarim 6, 2, woselbst auch (6, 6) die Conjugation Nitpael.

---

*) Die hier und in folgenden Artikeln hinter dem Schlagwort befindlichen Zahlen in Klammern verweisen auf die Seite meiner „synagogalen Poesie", wo jenes Wort aufgeführt ist.

Ist für Authentie, Alter des Ausdrucks und Geschichte der sprachlichen Entwickelung die Nachweisung der Quelle wichtig, so ist vielleicht die grösstmögliche Vollständigkeit eine noch dringlichere Aufgabe, indem jedes fehlende Wort den Suchenden im Stich lässt. In der That scheint Buxtorf der Jüngere dies gewollt, auch geglaubt zu haben, ein vollständiges Lexikon zu liefern. Allein dies ist nicht der Fall und war in jener Zeit, bei dem Mangel an Quellen, auch nicht zu erreichen. Hülfswerke wie Elia Levita für Targum, wie Aruch des R. Natan, Münster und der den Lonsano stillschweigend ausschreibende Philipp Aquinas für Talmud und ältern Midrasch darboten, gab es für das Mittelalter keine; der ältere Buxtorf hatte für das sogenannte rabbinische Collegium sich ein kurzes Vocabularium angelegt, und Nachträge oder Nachweisungen aus More .und einigen bekannten Erklärern und Grammatikern lieferte der Sohn, der beim Tode des Vaters das Werk in inextricabili confusione gefunden. Wiederum mögen einige Beispiele darthun, wie viel hier noch nachzuholen ist.

Gänzlich vermisst werden im Buchstaben Beth folgende hebräische Wörter und Conjugationen:

הבאיר Raschi Rechtsgutachten N. 14.
ביאורי Adj. Israeli astronomisches Lehrbuch Jesod olam 1, 1.
בארון (401).
באישה im Buche הרקמה c. 33 S. 212.
הבאשה Tana debe Eliahu bei Jalkut Deuteron. f. 306c.
בבלון Midr. cant. 9c. } babylonisch.
בבליקון Tanchuma 30d. }
בגדות (403).
בדות Erdichtung, ראב"ן § 107 Anf. Jechiel disput. S. 5.
בדיאה dasselbe bei Chisdai (אור ה' 2, 3, 2 Ende. 2, 5, 5. 2, 6, 1 Sign. 18, 4b unten) und hieraus in נוה שלום f. 145a.
בדוד (411).
הובדד (421).
בדיון alte Uebersetzung von Saadia's Emunot.
בדול (411).
בוֹדֶל (387), auch in der Aboda anf. אשוחח.

בודלת s. Aboda אמיץ כח.
בדילה Aldabi שבילי Abschn. 9 f. 114 d ed. Riva.
בדיליי Buch der Definitionen (Hagedarim) 72 b.
הבדלית Adj. Mose Narboni zum More 2, 1 f. 26 a.
הבדיק Menachem b. Seruk Wörterbuch v. אזר.
התבהל grosse Pesikta 36. Josippon p. 24, 82, 572. Schabtai Donolo: Der Mensch S. 2.
בַהַל (386).
בהולים (389).
הבהלות Mose Narboni a. a. O. 3, 6.
בהמות Herzenspflichten 8, 3 § 12.
בהמיות Aldabi 6, 10 f. 94 a. Zarza Pentateuch-Commentar f. 8 d. Simeon Duran מגן אבות f. 85 b.
בהוק (411).
בהק Piel, in der römischen Aboda.
הבהקה Salomo Alkabez zu Cant. 4, 1.
בהר (410).
בהור Tobia im Lekach tob f. 17 a.
בהירי Joseph Delmedigo p. 50. 51. der Abhandlung Majan chatum.
בהיריות in נוה שלום 4, 3.
מבואי Adj. Aaron b. Elia im Ez-chajim c. 95 und 96 Ende.
בוך (393).
מבך (407).
הבנה (in dem erwähnten lexic. breve aufgeführt) schon vor Jehuda Tibbon bei Menachem b. Salomo und Raschi Genes. 41, 15.
תבום (409).
התבוה jer. Pesachim 6, 2. Chanuca-Midrasch S. 135 ed. Leipz. Conj. Nitpael in Taanit 16 a.
התבוות' bei Abraham halevi a. a. O. S. 106.
בִזוי Sabb. 22 a (auch Raschi das.), Semachot 13, grosse Pesikta 21. Maimonides in חובל 3, 11; Commentar zu חלק und Abot c. 4. Nachmanides Genes. 25, 34. Buch מלחמת חובה 32 a.
בחל (386).
הבחין Frühgebet; Mechilta בא c. 11; Sabb. 12 a. Sanhedrin 8 b. Buch Jezira.
אבחנה (396).

הבחנה Raschi Sanhedrin 72 b. Joseph Kara zu Hiob 21, 30; Kara ms. a. a. O. hat אין הרעה מבחנת. Alte Uebersetzung von Saadia's Emunot. Abrah. b. Daud Glaubenswerk S. 92.

הבחניית Todros Rhetorik des Aristoteles S. 54.

מבחן (405); daher מבחן השעות Uhr (צל העולם 3, 6).

בחירי Kusari 5, 20. Palquera Meinungen der Philosophen ms. 1, 2, 5. המבקש 11 b, 15 a.

בחיריי Abrah. b. Daud a. a. O. S. 97. Gersonides Deuteron. f. 211 c. Mose Narboni a. a. O. Vorrede.

מבחרי oder מבחריי Kusari 5, 20.

בחראן (arab.) Krisis in Fiebern.

בחראני Maimonides Perakim c. 11 f. 34 b.

בחש Piel. Aldabi 57 b.

בט (arab.) Ente. Aldabi 4, 1 f. 50 b. 4, 3 f. 64 c. 5, 10, 2 f. 83 a, 85 c. Das arabische ברביה ist bei Kusari 3, 35.

נתבטבט Schemot rabba 31 f. 148 c, Tanchuma 30 a. Raschi Exod. 22, 24 — und hieraus Buxt. — liest מבטבט, Lonsano נתבטט.

בטיאה (393).

הבטיה (395).

מבטאות s. Wolf biblioth. t. 3 p. 1157.

בטיחה (393).

בטל Kal, Abot R. Natan c. 7 und 29.

בטלות Midrasch Temura c. 3.

התבטלות Jedaja's Sendschreiben.

ביאם s. v. a. בהם Hirt, jer. Sota 11, 11.

ביע (392).

ביץ eine kleine Münze, der sechste Theil eines Maa, jer. Kidduschin 1, 1.

ביצי eiweissartig. Abenesra bei Zarza a. a, O. 49 c. Menachem in Zeda laderech 1, 1, 14.

ביציי 1) eiweissartig. Almansor 9, 25. Maimonides Perakim 4 b. Simeon Duran מגן אבות 51 b. 2) eiförmig. Joseph Delmedigo p. 31 a. a. O.

בירב Jehuda hadasi nennt die Rabbaniten בני בירב.

בירנה s. v. a. בירנית Porticus, Josippon p. 839.

ביישנות Blödigkeit, Maimonides Einleitung zu Abot, c. 4. Abuab Leuchter c. 337.

ביתא das griechische Beta, Schekalim 3, 2, bei den Neugriechen Bita (Simeon Duran a. a. O. 54 b).

ביתן (402).

בבין (398).

בלגם (arab.) das griechische φλέγμα, der weisse kalte Saft (pituita) im Körper, einer der vier ursprünglichen Säfte bei den Aerzten des Mittelalters, hebr. ליחה (Donolo S. 13) oder ליחה הלבנה (Aldabi 4 f. 43 d), daher jede im Körper sich ansammelnde kalte Flüssigkeit (Maimonides Perakim c. 2).

בלגמי Adj. Maimonides a. a. O. c. 2 f. 6 b. c. 6 f. 15 d. Menachem Zeda laderech 1, 3, 10.

בלגמיי Jehuda Natan ms. f. 65 a. Definitionen v. והיר und חילי.

בליי Verwesung, medicinisches Buch העזר ms. § 65; Definitionen 87 b; נוה שלום 83 a; מדרש שמואל Abot c. 5 gegen Ende.

בליית in מלאכת הגיון 11 a.

מובלט in der Aboda anf. אשוחח.

בלל Nifal: Mischna Menachot 12. Hifil: Menachem b. Mordechai Pesach-Jozer. Hofal: jer. Sota 8, 1 Ende. הובלל Isaac halevi Hochzeit-Jozer.

התבלבל Midrasch Temura; Raschi Genes. 10, 25; Aruch v. אפקטפיזון; Jehuda Tibbon in Kusari 1, 48 und Emunot 1, 4 § 7.

בלם Piel oder Hofal: Tosefta Bechorot 4, Bechorot 40 b.

בלע Hofal: Mischna Erubin 4, 6.

הבלעה Erubin 44 b. Nedarim 37 a. Menachem b. Salomo Wörterbuch v. אבל. Tosafot Aboda 62 a.

בלעד (421).

חבליק Kalir im Chanuca-Jozer.

מבליש (417).

בסם oder בשם Gewürzhändler, jer. Schebuot 6, 6. Kidduschin 82 b. Tobia Lekach tob 32 b.

בסום Binjamin b. Samuel Keroba des Wochenfestes.

בסם Piel, s. die synagogale Poesie S. 425 N. 9.

חבס (409).

בסר verachten: jer. Joma 4, 1.

מבער Cant. 4, 1 erklärt Midrasch Cant. 23a durch das arab. בער geräumig sein, hebr. רוח.

בעיין (398).

בעט Hifil: Batra 21a.

בְּעָט (386).

בער Hitpael: Mischna Maaser scheni 5, 6. jer. Pesachim 6, 4. Succa 40b.

בוער (387).

מבער (405).

בערות Samuel Tibbon יקוו S. 94. 100.

תבערת (408).

בעה Hifil: Mischna Joma 5. Kalirs Keroba des Versöhnungsfestes. Hitpael: Schemot rabba c. 30 f. 147a und in den Vorzeichen des Messia.

בעת (386).

בעיתה (393).

בצץ hervorquellen: jer. Pesachim 7, 1. Tosefta Mikwaot c. 1.

בצר Nitpael: Megilla 14a.

בצור (387).

בצירה das Weinlesen, Moed katan 3a.

בקיאותיי im Buche Elim p. 56.

הבקעה Buch der Definitionen v. ברק. (In Estori's Kaftor waferach c. 33 in beiden Ausgaben l. הקבעה).

בקק Nifal im Gebete תחנום; Hifil bei Kalir (417).

ברוי s. v. a. ברוא bei Jehuda b. Barsillai (s. Halichot kedem S. 70. 75) und Jehuda hacohen im Midrasch ha-chochma ms.

מברא (405).

בריאותיי Averroes Compendium der Logik f. 2b. Buch der Definitionen s. v.

הבראה Algasali כוונות Abschn. I. Todros a. a. O. S. 12.

הבריד Jehuda hadasi in Eschkol c. 96.

ברדי die mittlere (krystallinische) Feuchtigkeit im Auge, bemerkt Simeon Duran (a. a. O. 51b), arabisch אלרטובה אלגלידיה, wird von den Uebersetzern bald ברדיי von ברד Hagel, bald קרחי von קרח Eis, bald כפוריי von כפור Reif genannt. In der That findet sich ברדי bei Samuel Tibbon: Meinungen der Philo-

sophen VI. 3, 1. Jehuda hacohen im Midrasch hachochma, Schemtob Palquera המבקש 46a, Aldabi in שבילי Abschnitt 4 u. A. קרחי haben Abenesra bei Zarza Commentar 49b und Menachem in Zeda laderech 1, 1, 14. כפורי oder כפוריי findet man bei Gersonides Cant. 5, 11, Abraham b. Daud Glaubenswerk S. 28, Mose Riete in יער הלבנון ms., Abravanel in שמים חדשים f. 31a. Ausserdem giebt es noch zwei Bezeichnungen, nämlich 4) גלידי Samuel Tibbon a. a. O. Maimonides Perakim c. 3, Commentar ms. zu Almansor 9, 15. 5) זכוכית bei Aldabi 4 f. 48d und im Buche Schaar haschamajim 54a, welche beide Autoren die gläserne Feuchtigkeit mit כפירית bezeichnen.

ברדיי s. ברדי.

מבורן Maimonides in Mischne Tora (vom Aussatze 5, 2).

ברולי. Chirurgische Operationen heissen רפואות ברוליות Maimonides Perakim c. 15 f. 38c.

מבירול (417).

בריחה Schemot rabba c. 27. Josippon p. 570. Kusari 3, 19' More 3, 37.

הברחה Maimonides Rechtsgutachten N. 179.

בריכה jer. Succot 5, 4.

ברכון in einem poetischen Kaddisch, anf. אורה.

התברסם. Jochanan Jerechoni: de urina ms. nennt die Hirnwuth bei einem starken hitzigen Fieber יובש תמהון הנקרא פירניטיקו עד התברסם. Er bezeichnet demnach die φρενῖτις, ähnlich wie Jehuda Tibbon (Kusari 5, 14) ברסאם durch מורסא במוח wiedergiebt, während das arabische ברסם pleuritis bedeutet, wie auch Aruch das talmudische ברסם (Gittin 69a, Chullin 105b, an letzterm Orte und bei Buxtorf mit כ anhebend) erklärt. Dahingegen meint Raschi, es bedeute einen fliessenden Schnupfen, französisch צורייר. Vgl. Steinschneider, fremdsprachl. Elemente S. 15.

בריקה More Einleitung.

הברקה Simeon Duran מגן אבות 10a. David Kimchi Lex. v. עוף.

ברקין lat. braccae, fehlt bei uns Tanchuma 4a. Vgl. Aruch פטש, Lonsano ברקין. Mussafia ברק und אברקין.

בריקסין (jer. Nedarim 3, 2. jer. Schebuot 3, 8) gehört zu dem vorangehenden פלי, vgl. *πολύβροχος*.

ברר Hifil, Joseph Tobelem Keroba des grossen Sabbat. Hofal: Raschi Erubin 37a, Beza 37b, 39a, Gittin 25a.

ברש (410).

הבשלה die durch Wärme bewirkte Reife, s. Samuel Tibbon Meinungen V. 2, 24. 3, 13. Palquera zum More S. 110.

בשישה Zögerung: Binjamin b. Samuel im Jozer für Zwischensabbat Pesach.

התבישם jer. Joma 3, 9. Erubin 54 a.

בישם s. בסם.

בשמי Adj. Maimonides Perakim 28d. 36a.

בשמות s. Ms. Wien CLVII, Verz. S. 167.

בשמיות Gersonides Exod. תרומה 104c.

בשרי Adj. Herzenspflichten 10, 4. תקון מדות 5a. Aldabi 44b. 52d; häufig bei den medicinischen Autoren.

בשריי Jehuda hacohen im Midrasch ha-chochma ms. f. 42 b. Aldabi 59b. Kimchi Lex. v. עצב.

בתוק (426).

בתרון Meir b. Isaac im Chanuca-Jozer.

Aber selbst in den Artikeln, die Buxtorf hat, lässt die Angabe der Bedeutungen, was die Vollständigkeit betrifft, viel zu wünschen übrig. Die Zusammensetzungen, insbesondere die mit בן, דבר u. s. w., sind spärlich und fast stets ohne Quellenangabe. Einige Beispiele aus dem Buchstaben Beth werden auch hier genügen.

נבדל 1) abstractum, körperlos, gleichbedeutend mit נפרד p. 1800, meist mit צורה, עצם, שכל verbunden. 2) incommensurabel (Samuel Tibbon Verzeichniss der Fremdwörter, Buchstabe ס).

נבון war im Mittelalter eine Bezeichnung des Standes und ein Ehrentitel; vgl. mein: Zur Geschichte und Literatur S. 518 Anm. d.

בועא oder בועה die Urinblase (Schemtob Palquera Meinungen der Philosophen ms. המבקש 16a. Aldabi 83b. Menachem in Zeda laderech 1, 1, 13 und 37. Das Buch הנמצא p. X u. f.). Die anderen synonymen Ausdrücke sind: 2) כיס של מימי רגלים Elieser b. Natan

im Eben ha-Eser § 257. 3) כיס השתן Jehuda hacohen Midrasch ha-chochma, Buch העור, wo im § 116 כיס allein; Aldabi 59 d, 60 a. 4) מקוה השתן Schabtai Donolo: Der Mensch S. 4, Schaar haschamajim 30 a u. m., Meir Aldabi 43 c, 59 b, 60 b. 5) מקוה מי רגלים Donolo S. 10 und hieraus Orchot Zadikim c. 28. 6) בית מי רגלים Rokeach § 398. 7) נבל Donolo S. 10. 8) נבל מקוה השתן Donolo S. 4. Aldabi 59 c. 9) מקוה Commentar zu Almansor 9, 72. 73. Maimonides Perakim 3 b, 5 a u. a. m. Schaar haschamajim 64 b. Aldabi 83 d. Buch der Definitionen s. v. und sonst. 10) שלפוחית Donolo S. 4. 10. 16; aus Donolo auch bei Hirz Treves Tefilla-Commentar zu נשמת. Elieser b. Natan a. a. O. Herzenspflichten 2, 5. Ascheri zu Chullin c. 3 § 45, Jore Deah 45, Jerucham Ritualbuch 15, 10, Almansor 9, 72 u. ff. מראות השתן ms. 34 b, 36 b. Aldabi 82 b, Buch אגור § 1139, Orchot Zadikim. Es ist für den Charakter der Studien seiner Zeit bezeichnend, dass Bensew's Wörterbuch keinen dieser Ausdrücke, sondern das ungebräuchliche aramäische חיתא (Beutel) hat.

מבטא ist bei Joseph b. Zadik da, wo es die Feststellung der Begriffe gilt, so viel als Erkenntnis (Mikrokosmus S. 39), parallel mit שכל Verstand, beide nicht sinnlich wahrnehmbar (S. 34; vgl. S. 3, 6, 24, 32, 35); daher heisst die Logik (Dialektik) חכמת המבטא (S. 2, 6). Den Gebrauch dieses Ausdruckes bezeugt auch der Commentator אהל יוסף f. 66 a, 86 a. Vielleicht hat derselbe bei Josippon p. 888 denselben Sinn. Noch Samuel Tibbon (יקוו S. 37) unterscheidet zwischen äusserlichem und innerem מבטא; letztern verstehen die חכמי המבטא; Schemarja (s. Wolf bibl. Th. 3 S. 1157) verbindet המבטאית וההגיונית. Da דברי und דבור synonym mit שכל (Samuel Tibbon Verzeichniss der Fremdwörter v. כח, Commentar אהל יוסף 136 b), so ward מבטא auch synonym mit דִבּוּר (s. Maimonides Logik c. 14, vgl. Steinschneider jüdische Literatur S. 397 Anm. 3), und schon bei Joseph Zadik (S. 24) wird in diesem Sinne המבטא והדבור verbunden. Was Tibbon inneren מבטא nennt, heisst bei Palquera (המבקש 43 a) דבור חלב, daher die Logik auch

heisst חכמת הדבור (Palquera a. a. O. 40b, 43b) oder מלאכת הדבור (Samuel Tibbon Verzeichniss Buchst. ה), oder חכמת הדבר (Herzenspflichten Vorrede und 2, 5. Jacob im Malmad Abschnitt נשא, Serachja halevi zu Ende des Buches הצבא) und die logischen Wahrheiten אמתות הדבריות (Kusari 5, 12). — In dem Buche צל העולם 1, 7 wird die Grammatik ח' המבטא genannt.

בית die Reimzeile, seit Dunasch. בית כבוד u. a. m. in der Astrologie.

ביכור s. meine synagogale Poesie S. 70.

בעל in vielen Zusammensetzungen, z. B. שם- Wunderthäter, תכלית- endliches.

בצר Nifal. in der Bedeutung Trauben schneiden: jer. Jebamot 15, 3.

בקע der Sinus im Kreise (Israeli astronomisches Lehrbuch 1, 2 Fig. 49. Oft bei Delmedigo).

בריח der Hebel (Delmedigo p. 32. 187).

בקשה 1) Untersuchung, 2) die poetische Bakascha.

Der Tadel trifft nicht diejenigen, die vor mehr als zwei Jahrhunderten jenes Lexikon geschrieben, sondern die, welche seither kein besseres vermisst haben. Ein solches sollte nichts aus dem Sprachschatze ausschliessen, weder wissenschaftliche noch poetische Bildungen, zumal bei vielen es schwer zu ermitteln sein dürfte, ob es Ueberreste der lebenden Sprache, ob es Neubildungen sind, ob Grammatiker und Erklärer von dem Peitan, oder dieser von jenen gelernt. Ein kleines Verzeichniss von Beispielen, die noch vermehrt werden könnten, wird diess beweisen. Man findet nämlich Wörter, die der ältern Zeit fremd sind, bei Dichtern und Prosaisten gemeinschaftlich, als אִוּי Kalir, Menachem b. Salomo im Wörterbuch; אנן Kalir, Kalonymos im Thierfabelbuch; אפוס Jechiel in einer Selicha, im karäischen Buche נעימות; בחינה; מגרע; דִכוּי Salomo und Kalonymos, Samuel Tibbon יקון S. 113; ויתרון Kalir, Buch der Frommen § 396; חסיון; טפטוף Joseph b. Salomo, Raschi Sabb. 42b; יִצּוּב Raschi in einer Selicha, alte Uebersetzung des Emunot wedeot; ישרון; כהוי Isaac b. Ruben, Samuel Tibbon; לחלוח Kalir, Donolo u. A.; מריון; נטיון Salomo b. Jehuda, Menachem b. Salomo im Wörterbuche; נופש;

סבלון; עמת Nifal (synag. Poesie S. 414) die alte Uebersetzung des Emunot wedeot: פְּרוד; צלצול; קישיון; רֶשֶׁם aus dem jerusalemischen Targum (s. Aruch s. v.) aufgenommen, bei Kalir u. A., Donolo, Joseph Zadik; שֶׁגֶג; שטימה Kalir, Binjamin, Samuel b. Meir Genes. 27, 46; תגבורת; תנודה (Bewegung, Klage) bei Binjamin b. Samuel, Jehuda Tibbon, David Kimchi. Ohnehin haben Uebersetzer und Peitanim, wenn auch nicht immer gemeinschaftliche, doch häufig, im Verhältniss zu den Stämmen, ähnliche Bildungen; so z. B. entsprechen 1) משוהם von שָׁהַם bei Palquera in Reschit Chochma ms., 2) מהוָה Menachem b. Seruk, 3) בדיאה Chisdai, 4) תיעבון bei Aldabi 56a, 5) בְּדִיין, 6) תושבת der Tibboniden, 7) תעורה Schlaflosigkeit, (medizin. Autoren) und 8) תשבורת bei Abraham b. Chija, — den peitanischen 1) מהודם (415), 2) מעוָה (406), 3) בטיאה (393), 4) להבון (398), 5) עדיין (399), 6) תוהרת (408), 7) תעופה (409) und 8) תגבורת (408). Dieses letztere Wort namentlich hätte in seiner Bedeutung „Stärke, Uebermacht" in den neueren deutsch-hebräischen Wörterbüchern einen Platz verdient, den das ganze Mittelalter ihm bereitet. Ausser den Dichtern gebrauchen es Autoren aller Gattungen, z. B. Raschi, Menachem b. Salomo, Elasar b. Jehuda (Rokeach 4c), das Buch der Frommen (§ 300), Jehuda Tibbon (Emunot 3, 6), Samuel Tibbon (More 2, 10), David Kimchi (Ps. 120), Abraham des Maimonides Sohn (Milchamot 3b), der Mikrokosmus (S. 55, 64, 74), Jehuda Charisi (Lehren der Philosophen 2, 4), Maimonides in den Perakim, Mose Tibbon (bei Natanel Kaspi), מאזני צדק S. 142, die Pentateuch-Tosaphot נח 4a, Immanuel p. 78, das Buch Schaar haschamajim (54b), Todros Rhetorik (S. 32), die Abhandlung הנמצא p. XI., Salomo Costantini (bei Zarza 12a), das Sittenbuch eines Ungenannten, Machir b. Abbamare, Mose Narboni, Nissim (דרשות 7a), Samuel Zarza (Mekor chajim 96d), Meir Aldabi, das Glaubensbuch Abraham's b. Daud, Bonafus im Buche der Definitionen, Simeon Duran (a. a. O. 59ab, 65b, 66b, 70b), dessen Sohn Salomo Duran in der Streitschrift gegen Hieronymus de Santa Fe (f. 34b), David b. Jachia im Commentar קב ונקי zu den Sprüchen, Jochanan Aleman (s. Reggio's Briefe Th. 2 S. 71), Isaac Abravanel, Abraham Farissol, Mose Almosnino u. A. m.

Ueberhaupt sind aus Poesie und Wissenschaft lebensfähige Bildungen hervorgegangen, von denen viele älter sind als man glaubt, so z. B. חיכה älter als Aaron b. Elia, da es bereits Saadia hat; Manches war so eingebürgert, dass es unter biblischen Wortformen mit aufgezählt wurde, wie z. B. תנודה bei Abraham de Balmes in seiner Grammatik de radic. strata 16, Signatur n. f. 7 b). Vielleicht liessen sich noch heute ähnliche neue Wörter für neue Begriffe bilden.

Ein vollständiges hebräisches Wörterbuch, das für den gesammten Wortvorrath Abstammung, Bedeutung und quellenmässig begründeten Gebrauch angiebt, ist nicht nur für einzelne Fächer, wie Sprachlehre, Geographie, Heil- und Himmelskunde, sondern für die Geschichte der Cultur und der Literatur von unberechenbarem Werthe, von grösserem vielleicht für Humanität, für Ausrottung blutdürstiger Vorurtheile, für Recht und Wahrheit. Nebenher würde eine solche Arbeit der Kritik der alten wie der neueren Werke erspriesslich werden. So würde man z. B., dass Meir Aldabi's Werk ein aus verschiedenen Schriftstellern zusammengelesenes Werk ist, schon an den verschiedenen Ausdrücken erkennen, die er für die Blase hat. Ohne einem solchen Wörterbuche die Last eines Reallexikons aufbürden zu wollen, müsste es doch überall eine richtige Sacherklärung geben, und in seinen Kreis mit hineinziehen sowohl die durch Analogie und Uebertragung hebräisch gebildeten, als auch die in ihrer ausländischen Form gelassenen Fremdwörter, Eigen- wie Gattungsnamen. Zu ersteren würden gehören z. B. אוווית Hussiten, גסים Grossi, Groschen, דורשים Prädikanten, חובלים Franziskaner (cordeliers), טוב עלם Gutkind, ירחי aus Lunel, כנען Slavonien, צובא Haleb, צעירים Minoriten. Zu den letzteren gehören alle allgemein gebräuchlichen fremden Wörter, solche zumal, die mit dem hebräischen Artikel vorkommen und aus welchen Eigenschafts- und Zeitwörter gebildet sind; sie haben den gleichen Ausspruch wie archon, angelus, basilica, comes u, s. w. aus den Midraschim. Solche sind z. B. אלמנאך (Estori Parchi), בלגם. בריבייא (Salomo Verga), בהראן, דרהם. כימיאה (Herzenspflichten), מוסיקא (Kusari 2, 64), סכנגבין. נירונית (Tosefta Mezia 2), אצטוונה Säule oder Cylinder. Daher heisst der Kegel מחודד האצטוונה, sonst auch, nach dem arabischen, מחרוטה,

wobei gelegentlich zu bemerken, dass מכרוט (bei Schemtob Palquera und Joseph Caspi zu More 1, 73 § 10) und מוכדיטאות (in Herzenspflichten 8, 4) Druckfehler sind, und אלבליאנוס bei Caspi nicht in Euklid verbessert werden durfte, da es Apollonius (אבלוניוס), der Verfasser des Buches von den Kegelschnitten (ספר החרוטים) ist, woselbst die zwei sich nähernden und nie treffenden Linien bekanntlich die Hyperbel und ihre Asymptoten sind. Endlich sollten auch Abkürzungs-Formeln in dem Lexikon Platz finden, nicht bloss solche, deren Verständniss für Geschichte und Alterthümer wichtig ist — ich habe Belege dazu in meinem Buche zur Geschichte und Literatur gegeben — sondern so viele, die den Leser aufhalten oder irreführen können, zumal wenn sie ihm ohne Erkennungszeichen begegnen, wie בבח das Unendliche, משח die Metaphysik, צבי eine Euphemie, und andere mehr. Ein Wörterbuch, sprachvergleichend, vollständig, authentisch, ausführlich und geschichtlich, würde demnach noch immer eine Leistung sein, einer Akademie der Wissenschaften würdig; der Lorbeer kann ihm nicht entgehen, da die Niederlage, die ein solches Werk einem grossen Heere von Irrthümern beibringt, unvermeidlich ist.

III.

Das Adverbium כאן.

(Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft Band 24 S. 591—598).

I. Aehnlich den sowohl Ort als Zeit bestimmenden Partikeln אן und הֵנָּה bezeichnet כֹּה Gränze und Ruhepunkt in Bezug auf Entfernung und Zeitdauer, näher bestimmt durch die beides messende Zahl, daher עד כֹּה 1) dorthin, 2) bis jetzt, 3) bis so viel (Jos. 17, 14) bedeutet. Gleiches gilt von dem aramäischen כה (Dan. 7, 28, Wajikra rabba c. 23, wo שמיכה in שְׁמִי כָּה zerlegt wird), das in Targum und Talmud durchgängig כא geschrieben wird: hier וכא wird dem da הכא oder dort חמן, להלן gegenübergestellt und der Ortsbegriff auf die Nähe des in Rede stehenden Falles übertragen, was noch deutlicher in dem Gegensatze von בכל אתר (überall) und וכא (jerus. Nasir 6, 1) geschieht. Daher heisst מכל מקום dennoch oder in jedem Falle, במקום ש···· (oft in Sifra) da wo. Umgekehrt ist Nehem. 2, 16 עד כן, ursprünglich bis so, auf die Zeit übertragen: bis jetzt.

Mit כא zusammengesetzt und zum Theil durch Präpositionen bereichert sind: איכא (Chullin 110a) d. i. אית כא (hier ist) und die Verneinung ליכא s. v. a. לא אית כא.

הכא hier, ist aus כא gebildet, wie התם dort aus תם (hebr. שם) und entspricht den hebräischen הֵנָּה (Gen. 15 16), בּוֹה (Gen. 38, 21. Exod. 24, 14. Num. 23, 1), כה (Gen. 31, 37. Ruth 2, 8), פֹּה (Gen. 19, 12); „hier .... da" wird ausgedrückt durch: הכא ····· הכא, הכא ···· וכא (j. Pea 8, 5. Schebiit 3, 4. 7 Ende), הכא ···· חמן (j. Batra 6, 1), חמן ···· וכא (Terumot 5. j. Chagiga 3, 3), להלן ···· וכא (j. Moed katan 1, 2. Succa 2, 7).

לכא dorthin; לכא · · · · לכא (hebr. כה · · · כה Num. 11, 31); לכא ולכא (hebr. כה וכה Ex. 2, 12. הנה והנה Jos. 8, 20) dahin und dorthin, bisweilen הלכא והלכא (Numer. 21, 35), indem הלכא das hebr. הנה oder הלם vertritt. Hieraus ward הילך, ואילך, und אילך ואילך hier- und dorthin.

מיכא von hier, hebr. מִזֶּה (Ex. 11, 1. 13, 3. 19. 33, 1. 15). מיכא · · · · מיכא „von der einen . . . von der andern Seite" (Ex. 25, 19. 26, 13. jerus. Nasir 3, 5). לא מיכא ולא מיכא (j. Kidduschin 3, 3). מכא ומכא (Exod. 17, 12. 32, 15. j. Pea 8, 2. Kilajim 5, 1). מכא · · · לכא (Jes. 10, 14), מיכא הוה וערק לתמן (j. Kilajim 8 Ende) „er war von hier und lief dorthin". מיכא ולהלן (Pesikta ed. 1868 f. 183a) „von nun an".

II. In der aramäischen Sprache ist nicht allein in den Wurzeln, sondern auch in den Bildungsformen das Nun vorherrschend: Fürwörter und Partikeln anlangend sei hier nur an אדין (או), אין (אם), אלן (אלה), דין (זה), האן oder הן (Midr. Cantic. 8a, 31c) (איה), הכדין (ככה), כדון, כדנן (כה), כען (עתה), מן oder מאן (מי), מנן (אי מזה) erinnert. Aus תם (hebr. שם) ward תמן, aus להלא (hebr. הלאה 1 Sam. 10, 3) להלן, aus כא das auch in איכן und מיכן erhaltene כן (j. Nasir 7, 1. j. Targ. Numer. 12, 15. Vgl. Samuel b. Meir zu Pesachim 116a), das allmählig von כאן verdrängt wurde, so dass neben einem dreifachen dort (תמן, תם התם) ein ähnlich gebildetes dreifaches hier (כאן, הכא, כא) gebräuchlich wurde: כא verblieb der palästinischen Volkssprache, כאן wurde von dem jüngern Hebraismus eingebürgert.

Demgemäss gingen alle Verwendungen des כה oder כא auf כאן über: es bezeichnet die Stelle an welcher, die Zeit in welcher man sich befindet, nicht minder die Zahlgränze, den vorliegenden Fall, wie die hier folgenden Belege verdeutlichen werden.

כאן · · · · כאן, dem הכא · · · · הכא (j. Jebamot 3, 1) entsprechend, beantwortet bisweilen eine Frage „hier הכא heisse es so und dort והכא so" (j. Terumot 4, 3. Maaserot 2, 1). Dreimal · · · כאן kommt Kilajim 5, 1, j. Sabbat 2 Ende vor; כאן וכאן „in beiden Fällen", „hier wie da" ist in der Mischna (Terumot 11, Erubin 6, 8. 10, 13. 14. Megilla 1, 10) und den Talmuden (j. Demai 7. Sabbat 3, 4. 14 gegen Ende, Nedarim 3, 2. Aboda 2, 2. Meila 14a) sehr häufig, kommt auch in dem Gesange הלבן יונה und Piut אצולים מפרך vor. In fast

ununterbrochenem Gebrauche sind die Vergleichssätze ··· אף מה כאן ·· כאן (Rosch Haschana 2 b), אף כאן ···· מה להלן, oder auch תמן ···· כאן, dem התם ···· הכא analog (j. Kilajim 1, 1. Terumot 11, Moed katan 2, 1. Chagiga 3 gegen Ende). כאן gegenüber dem במקום אחר (j. Nasir 6, 9) oder אם במקום (j. Nasir 6, 2, Sifra 3 f. 34 a d) bezeichnet den verschiedenen Fall, dem לשעבר (Mechilta 31 b, 48 b) gegenüber die gegenwärtige Zeit. Aehnlich dem ששם (Ps. 122, 4. Mischna Schekalim 6, 2. j. Kidduschin 4, 1) oder שלהלן (j. Ketubot 4, 8) ist auch שכן (Elieser b. Natan אבן העזר f. 38 b c), meist שכאן (oft im jerusalemischen Talmud, z. B. Kilajim 3, 1. Sabbat 11, 2. Erubin 1, 1. 8, 3. Moed katan 3, 5, Joma 3, 8, Schebuot 4, 2. 5, 2) üblich, wofür Raschi (Exod. 15, 2. Samuel b. Meir (das. 29, 27), Abraham b. Isaac (RGa. ms. N. 606) של כאן schreiben. Ausserdem sind in stetem Gebrauche: הרי כאן (Mischna Joma 2, 5), worin die Interjection הרי d. i. הא ארי (hebr. הנה כי) zu unterscheiden von dem fast gleichlautenden Hauptwort הרי (st. הראי) in Mischna Kama 1, 1, Mechilta Mischpatim 91 b, 97 a, 106 a, Sifra Anf. Ferner יש כאן (j. Sabbat 7, 1) oder אית כאן (j. T. Numer. 12, 15 wo כן, j. Kidduschin 1 f. 6 a) entgegengesetzt dem אין כאן (j. Sabbat 7, 1, j. Schebuot 8, 2), וכא אין כאן (j. Horajot 1, 3), אין כאן כלום (Mischna Bechorot c. 2), לית כאן (j. Sabbat 9, 4. j. Megilla 1, 2. j. Sanhedrin 9, 3) oder nur לית (j. Schebuot 6 Ende, wofür Ittur 68 b אין כאן schreibt), das Stattfinden oder dessen Verneinung bezeichnend; ויש כאן וו j. Sabbat 2, 1 f. 9 a soll wohl der Behauptung noch besondern Nachdruck geben, womit ואדיין אין את לוו j. Berachot 4, 3 zu vergleichen sein dürfte.

עד כאן bedeutet: a) bis hieher, z. B. —לצבור (j. Aboda 1, 2), —התחום שבת. Vergl. noch Mischna Erubin 5, 5, Ketubot 2, 10; b) bis zu dieser Stelle im Pentateuch (Sifre בהעלתך), in der Mischna (j. Chagiga 3, 2); c) bis so weit (Berachot 62 a, Bereschit rabba c. 94 —תמו דברי תורה); d) bis zu dieser Zeit, wie עד כה (Schebiit 1, 1. Schekalim 3, 1); e) bis jetzt, analog dem עד כן (oben S. 31), und gleichbedeutend mit עד עכשיו, עד השתא, עד כדון (j. T. Exod. 24, 5. j. Terumot 2, 1), s. ben Sira 18 a: „bis jetzt bist du noch kein Rabbi"; f) ·· עד כאן לא קאמרי oder ··· פליגי „überhaupt" sagen oder

meinen die Lehrer nur wenn u. s. w. (Sabbat 117 b, Gittin 20 a). In Aruch v. שׂעיר wird לא אכתי durch dieses עד כאן לא erläutert. Meist folgt diesem עד כאן לא ein einschränkendes אלא, z. B. Berachot 21 b, Sabbat 107 b, Erubin 38 b (עד כאן לא פליגי רבנן אלא בישן), Pesachim 43 a, Nedarim 5 b, Kama 30 b, Batra 31 b, 75 b, Arachin 23 a, Gaon bei Aruch Art. כף 10. Dieser Anwendung des עד כאן entspricht — ohne die Verneinung לא — im palästinischen Talmud עד כדון, welches im j. Targum טרם (Num. 10, 7), עד כה (das. 7, 16), עד עתה (Gen. 32, 5), עוד (Gen. 18, 22. 43, 6. Exod. 4, 18. 9, 2. 17), עודנו (Num. 11, 33) vertritt, zuweilen (Gen. 2, 5, Esther 3, 1) עד כדו lautend. Scheinbar werden hier Gränze und Fortsetzung durch dasselbe Wort wiedergegeben, weil „hier" oder „jetzt" sowohl das Ende der bisherigen als den Anfang der folgenden Bewegung bezeichnen kann. Eben so wird das aramäische ברם für Einschränkung (אפס Num. 22, 35. אך das. 12, 2. 36, 6. Richter 7, 19) und für Erweiterung (אף Num. 16, 14. גם das. 11, 4. 24, 24. Ruth 1, 12) gebraucht.

III. Die jüngere Sprachform hat zur Bezeichnung der Richtung „wohin" statt des ה am Ende (שמה, הנה, אנה) das voranstehende ל; sie bildet demnach die Wörter לשם (Mischna oft, z. B. Kilajim c. 4. Sabbat 16, 4. Pesachim 4, 1. Succa 4, 5. Menachot 10, 3. Tosefta Maccot. Auch Mechilta, Sifre und Gemara), לתמן (Num. Targ. 16, 12), להכא (j. Challa c. 1), לאן (Mischna Abot c. 3. Tosefta Taanit c. 3. Mechilta 65 b, Midrasch Vajoscha Anf.), die letzten drei aramäisch. Analog wurde לכן (Arachin 32 ab, 33 b), meist לכאן, der Ausdruck für d a h i n, d o r t h i n, h i e h e r, um den Platz, die Stelle, die Behauptung näher anzugeben. Hier einige Belege:

בא לכאן Sifre gegen Ende, j. Schebiit 6, 1. Sabbat 112 b. Erubin 58 b. מה בא ··· לכאן (j. Pesachim 1, 8) „wie kommt das hieher?"

ירדתם לכאן Bereschit rabba c. 100.

יכנסו לכאן Kidduschin 52 b.

עלה לכאן j. Taanit 4, 5 f. 14 a. j. Sanhedrin 7 Ende.

נסמכה לכאן Raschi Numer. 18, 8, wofür Sifre hat: נאמרה סמוכה לקרח.

משם לכאן „von dort hieher" (Gittin 6 b. 34 b).

קודם לכאן „früher", Arachin a. a. O. Tanchuma 5 c ob.

Hai in ס העבור S. 98. Tobia in Lekach tob f. 32d.
אינו דומה לכאן (Hajaschar § 532 f. 59a unten).
מצותו לכאן j. Chagiga 1 Ende.
מה טיבה לכאן „wie kommt das hieher?“ (R. Tam im Buche Hajaschar § 613; in demselben Satze bei Bamidbar rabba f. 274d, 276d und Raschi Exod. 24, 13 steht כאן).
ראויה לכאן „hieher gehörend“ (Raschi Sabbat 116a).
ראיה גדולה היא לכאן (Samuel b. Meir bei ר"אבן 145c).
מה ענין זה לכאן Sifre bei Jalkut 229b. j. Megilla 1, 1. Tanchuma ויירא 8c. Raschi Deut. 10, 6. Richter 5, 4. אין ענינה לכאן: R. Tam a. a. O. f. 74a. Der ältere Midrasch hat dafür auch: מה ענין זה לזה (Sifre Abschn. כי תצא und וזאת הברכה, Sifra 73a, Wajikra rabba c. 25 f. 194b, Jelamdenu bei Aruch רב, Cantic. rabba 11b, 30d) oder auch: ··· אצל זה (j. Berachot 9 f. 34b), so dass לכאן=לזה.
לכן····לכן oder לכאן····לכאן (j. Terumot 5 Ende, j. Chagiga 1 Ende): „dahin .... dorthin“, „nach der einen .... der andern Seite“, לכאן ולכאן (Kilajim 2, 5 und gegen Ende, j. Erubin 5, 2. Erubin 40b u. oft) „hier- und dorthin“, „für das eine und das andere“, gleich dem להכא ולהכא (Bechorot 60a). Raschi Nehemia 7, 7: שוה לכאן ולכאן „hier und dort gleich“.

IV. Dem auf die Frage wohin antwortenden לכאן gegenüber steht מכאן, מיכן, das die Richtung woher bezeichnet, dem מִזֶּה (Gen. 37, 17) aram. מִכָּא entsprechend, also „von da her“ ausdrückt, z. B. מכאן ועד כאן (Mischna Beza c. 4 Ende), בא מכאן (Mischna Erubin 3, 5), יצא מכאן (Mischna Challa 2, 1. Sifre שלח und בלק), כמיכאן (Nasir 7a) „als von hier an“, זז מכאן (Mischna Taanit 3, 8) „von hier weg“. Auf die Entfernung in der Zeit angewendet bedeutet es „von jetzt“ oder „von da an“: מיכן ועד oder מכאן עד (Mischna Gittin 7, 3. 8. Nedarim 10, 7. Kidduschin 3, 2. Mezia 5, 3. Maccot 1, 1), ist demnach gleichbedeutend mit מהשתא ועד (RGA. der Gaonen 29b) und מכאן mit מעכשיו (Mischna Mezia 5, 2. 3. Nedarim 29a. Nasir 13b. Jalkut Numer. f. 221c), nur dass letzteres „von jetzt an“ unabhängig von der Bestimmung einer Gränze ··· ועד ausdrückt. Stehend ist der Gebrauch des מכאן, um anzugeben, woher ein Satz, ein Gebot, oder eine Lehre und

Behauptung den Ursprung hat, oder woraus etwas gefolgert wird, und folgt jenem Umstandswort alsdann der Satz entweder unmittelbar, oder wird durch die Servilbuchstaben ל··· und ש··· eingeführt, z. B. מכאן למדין מלביות (Mechilta 33a), מכאן לבית דין (das. 60b), מכאן שהצדיקים אין קשין לקבל (das. 53a); in den meisten Fällen jedoch wird zwischen מכאן und dem Satze noch אמרו, אתה אומר, היה אומר, אתה דן, אתה למד, למדנו oder סמכו eingeschoben. Dass in einem Text etwas weggelassen sei, wird mit השמיט (חסר) מכאן gegeben (Abraham b. David Anmerkk. zu Maimonides הלכות ע"ז 3, 6. שבת ה' 27, 10). מכאן···מכאן in zwei Parallelsätzen wiederholt bezeichnet wie מפה···מפה „von dieser . . . von jener Seite"; jede Seite zu bezeichnen wird מכאן wohl auch dreimal (Bereschit rabba c. 98, Tanchuma משפטים Anf.) oder viermal wiederholt (j. Kilajim 3 f. 10b). Indessen ist in כך מכאן ומצא מכאן (j. Orla c. 2 gegen Ende) ungeachtet der Wiederholung dieselbe Seite gemeint, da es unmittelbar darauf כך מכאן ומצא בצד השני heisst. מכאן ומכאן gleich dem מזה ומזה (Mischna Sota 7, 5) ist „von beiden Seiten" (Mischna Erubin 3, 5. Batra 1, 2. Tamid 1, 1. Middot 1 Ende. Mikwaot 4, 3. j. Maaser scheni 2, 3), oder „rechts und links" (Jebamot f. 21), auch „in beiden Fällen" (Midr. Ps. 90 = Jalkut 220b).

מכאן ואילך oder מיכן והילך — Gabirol hat כאן ואילך in den Ahaba's שש מאות und שתי פעמים — wofür bisweilen (Eschkol Th. 3 S. 50, Hamanhig 49a, Abraham b. David ס' הקבלה 35b) משם ואילך vorkommt, drückt das weitere und folgende aus, sowohl in Bezug auf Raum und Zeit als auf Zahl und Gegenstand, so dass es hinter לשעבר die Gegenwart (Sifre דברים), hinter עד עכשיו die Folgezeit bezeichnet, s. Mischna Berachot 1, 2, Bechorot 3, 1, Machschirin 6, 8, Tosefta Berachot c. 2, Mechilta 49a. Aehnliches bedeuten: מכאן ולהלאה (RGa. שערי תשובה N. 340, Raschi Exod. 19, 12; vgl. מן הכא ולהלא „von nun an und weiter" Wajikra rabba 30 f. 200d), מכאן ולהלן (Batra 96a. Midr. Samuel c. 23, vgl. משם ולהלן Hamanhig 29a), מיכן ולבא (j. Moed katan 1, 1. j. Kidduschin 1 f. 6a) oder מכאן ולהבא (Mischna Kelim 7, 1. 15, 1. 18 Ende, 30, 1), das dem למפרע (Nidda 15a, Sanhedrin

27a) entgegengesetzt ist; מיכן ולמטה hat R. Chananel (Or sarua 1. § 106). Zeitverhältnisse bezeichnen noch: לפנים מיכן (Sifra בהר c. 7, Bereschit rabba c. 1) „früher" s. v. a. לפני מזה Nehemia 13, 4; לאחר מכאן „später" (Mischna Kidduschin 2, 6. Nasir 9, 4. Sanhedrin 9, 1. Maccot 2, 6. Bechorot 2, 3. Chullin 10, 2); Grösse oder Menge: יתר (יותר) מכאן (Mischna Kilajim 7, 6. Terumot 4, 5. Schebiit 5, 7. Erubin 1, 8. 5, 7. Gittin 3, 1. Kelim 29, 3. 8), womit יתיר מן כן (j. Chagiga 2, 2) und יתר על כן (Tosefta und Tr. Batra 83a) zu vergleichen; פחות מכאן (Mischna Schebiit 1, 2. Taanit 3, 4. Batra 1, 6. Nidda 5, 4. Kelim 7, 3. 4) gleichbedeutend mit פרא מיכן (j. Kilajim 3, 1. j. Taanit 3, 7), vgl. פרא מאה (j. Erubin 2, 5) „weniger hundert"; פרא ist dem איף entgegengesetzt (j. Ketubot 6, 6).

V. Von den drei Präpositionen ל··· (אל), מ··· (מן), ב··· (בין) bestimmen nur die ersten beiden die Richtung wohin und woher; die dritte, welche die Gränze bezeichnet, ist mithin bei Partikeln, die wie הם שם פה כא הלם הנה diesen Ruhepunkt selber angeben, überflüssig, folglich nicht anwendbar. Das hebräische כה bildet keine Ausnahme, da es nur in der Bedeutung „auf diese Weise" (1 Kön. 22, 20), nicht als Orts-Abverb, בכה wird; vollends gehört das בכה nicht hieher, in welchem nur, ähnlich dem בכי יותן der Mischna oder dem בלא ירצה des Sifra, das Wort כה als Bibelstelle bezeichnet wird (Sifra אחרי, Sifre ראה, Piut אמרו des siebenten Pesachtages). Die Vorstellung von hier und dort, von Nähe und Ferne, liegt auch dem hinweisenden Fürwort zu Grunde: dieser heisst der welcher hier ist — hic qui hîc —; jener ist der entfernte, daher בפתח הזה „diese", בפתח הלז „jene" Thüre (Mischna Tohorot 6, 8); בזה „in diesem" heisst demnach „hier" (s. oben S. 31). לזה und מזה wurden לכאן und מכאן. Wurde in כאן die Vorstellung der Nähe, mit der Bedeutung von „dieser hier" zusammenfallend, die herrschende, etwa dem במקום הזה gleich, so konnte auch בכאן gesagt werden, zumal ein solches vorgesetztes ב allmählig auch sonst üblich geworden, wie בכדי, בכן, בידוע, בנוהג (Mischna Schebuot 2, 3), בלא מתכוין (Mischna Erubin 4, 4) u. a. m. beweisen.

Nichtsdestoweniger ist der Gebrauch von בכאן wohl erst nach gänzlichem Aussterben der hebräischen Sprache anzu-

setzen, und scheint zumeist bei den Autoren der Westländer in Gang gekommen. In den unzähligen Fällen, wo wir in den talmudischen und Midrasch-Werken das כאן, namentlich מה כאן und אף כאן finden, ist בכאן fremd. Die Stellen Taanit 25a, Abot R. Natan c. 7, Tanchuma 21c oder Schemot rabba c. 5 erwarten noch eine urkundliche Bestätigung; die letztere fehlt Jalkut Exod. § 175. Andere Belege von בכאן, die in jüngeren Ausgaben sich finden, sind fehlerhaft, so z. B. Kilajim 9 f. 24a שבכאן muss in שלכאן (s. En Jacob ed. 1603) verbessert werden; Bereschit rabba c. 18 ובכאן lautet Jalkut Maleachi 87d: כאן. Gleich unrichtig ist בכאן in Sifre שלח und Tanchuma אחרי 51d. Die ersten sicheren Beispiele des Gebrauchs datiren aus dem zehnten Jahrhundert, man findet selbiges in midraschischen Schriften jener Periode als in Midrasch Wajoscha (S. 47), dem Tode Mose's (Jalkut 304b), Bamidbar rabba (254d. 280b), dem Midrasch von den zehn Märtyrern (S. 65), der Zehngebote (S. 71), ben Sira (6a, 8b, 9a). In dem Hochzeits-Tischsegen lautet in einer alten Handschrift eine Stelle: היושבים כאן והמסובים בכאן, während die Ausgaben (Orchot Chajim 36b, Kol bo 24b) המסובים כאן lesen. Vereinzelt findet sich בכאן bei Dunasch (Kritik Saadia's S. 48. 49), Hai (Hapardes 25b), Chananel (bei Or sarua ק"ש § 8, Bechai שמות 73c), Isaac b. Baruch (ס' העבור S. 54), häufiger bei Nissim (המפתח 12a, 17b, 18a, 58a b, מעשיות 49a, 60b, 72a), Alfasi (RGa. N. 28, 32, 36, 59, 215, 229 u. a. m., zu Tr. Berachot f. 22a), Natan im Aruch (אברזין. אלל, חף, פצם, נער), selten bei Raschi (II Sam. 5, 8. Sebachim 80b). Aus dem elften Jahrhundert sind noch zu nennen: Jehuda hacohen (Meir Rothenburg RGA. N. 844. 875. 879), Isaac Giat (הלכות Th. 2. S. 45) und Ungenannte (שערי תשובה N. 126, Hapardes 61d und in dem Auszuge [Likute] 20a). Zahlreicher ist die Anzahl der בכאן schreibenden Autoren aus dem zwölften und dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts, und bei Einigen, z. B. Joseph Migasch, Abraham b. Chija, Abraham b. David, Joseph Kimchi, Joseph Bechor Schor, fast regelmässiger Gebrauch. Es sind folgende:

Tobia (Lekach tob, Parascha פינחס f. 59b unten).

Joseph Migasch (RGA. N. 14, 18, 60 u. a. m. RGA. פאר הדור N. 211 f. 45a. N. 213 u. 214).

Abraham b. Chija (הגיון S. 3. 9. 11 u. a. m. העבור S. 12, 17, 19, 29, 34 u. a.).

Samuel b. Meir (Gen. 27, 3. Exod. 20, 6. 21, 2. zu Batra f. 64b, 101b, 102b, 127b, 137b).

Abot-Commentar 4, 18 (אבא בכאן). 5, 4.
Commentar zu Bereschit rabba c. 71 zweimal לבוא בכאן.
Commentar der Chronik I. 8, 29.
Saadia zu Daniel 10, 25: לבוא בכאן.
} nach Raschi genannt.

Isaac b. Ascher halevi (ראב״ן 36d. 37a).

Elieser b. Natan (das. f. 32 [33]b: לא שייך בכאן. 34ab. 124d unt.).

R. Tam (Hajaschar 85a).

Parchon (Lexic. v. וחב, כבד, מאם, מלא).

Isaac b. Mordechai (Hajaschar 84a).

Abraham b. David oft in den Anmerkungen zu Maimonides, z. B. תשובה 6, 8, מעשר 3, 20, תרומות 14, 8, שבת 5, 16, כלאים 7, 3. 6, 2. ערכין 1, 21, נזירות 3, 7. RGA. תמים דעים N. 47. 114 Ende. Sifra-Commentar 21c, 42b, 94d, 98c. הזכות 42b.

Joseph Kimchi constant im Commentar der Sprüche, aus welchem nur auf den Anfang (Geiger in Ozar nechmad Th. 1 S. 112) und auf S. 4, 6, 12, 15, 18, 21, 23, 24, 28, 29, 33, 34, 36 und 38 der Ausgabe Breslau 1868 hier verwiesen sei. Zu Hiob c. 15.

Jehuda Tibbon (Herzenspflichten Abschn. 1 Anf., Kusari 5, 12, Testament S. 7).

Isaac b. Samuel [ר״י] in Jehuda's Tosafot zu Berachot 4a, Zürcher Semak ms. § 196 (שבכאן).

Elchanan, des Genannten Sohn (s. sein Gutachten in Hag. Maim. RGA. zu נדרים N. 4 f. 59a).

Commentar des Tr. Kinnim c. 2. f. 23b.

Commentar von Ruth ed. 1855 S. 34.

Elieser aus Metz ס׳ יראים 63a.

Petachja's Reise ed. Wagenseil S. 188.

Joseph Bechor Schor zu Gen. 1, 31. 14, 13. 18, 15. 24, 13. 36, 12 u. a. m.

Im ס׳ הישר §§ 104. 242. 476. 503 (שבכאן). 529.

Im ס׳ התרומה in den סימנים § 249, während das Werk selber הכא hat.

Abraham aus Lunel, der R. Isaac b. Samuel (Hamanhig 83b, 87a, 89a) und R. Elchanan (das. 31a) gekannt (das. 72a, 73a).

Jehuda Sir Leon (Tosafot zu Tr. Berachot 5b).

Elieser halevi (s. Meir Rothenburg RGA. ed. 3 N. 76).

Elasar aus Worms im Commentar zu den Gebeten, ms. Luzz. f. 199b und 202d.

David Kimchi zu II Sam. 24, 9. Jes. 22, 18. 38, 14.

Hin und wieder liest man בכאן im Buche der Frommen (§§ 549. 767) und in den pentateuchischen Tosafot (68a), häufiger in Or sarua (Th. I §§ 695. 738. 740. II §§ 9. 42. 403) und den Schriften des Nachmanides. Später verdrängt es fast das einfache כאן.

IV.

Hebräische Redeweisen für bescheidene Meinungs-Aeusserung.

(Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft Band 25 S. 132—138).

Gleichwie der Grieche βλέπειν, der Lateiner videre, hat auch der Deutsche „sehen" von dem leiblichen auf das geistige Auge übertragen, wie die Wörter ersehen, versehen, einsehen und das verwandte „es erhellt" zeigen. Aehnlich hat der Hebräer der Wurzel ראה nach und nach die Bedeutung von verstehen, erkennen, beachten, zustimmen — gleich dem visum mihi est „es gefällt mir" —, erwählen verliehen. Von biblischen Belegen sei hier nur verwiesen auf לבי ראה (Kohelet 1, 16), ראה חיים (das. 9, 9), ראו (1 Sam. 12, 24), הרואה אתה meinst du? (2 Sam. 15, 27), תרא (Sprüche 23, 31), תראה (Deut. 12, 13), ירא (Genes. 41, 33) und ראו (1. Sam. 16, 17) „erwählet", מה ראית כי (Genes. 20, 10) „was bestimmt dich zu".... Der Imperativ ראה ist fast „halt! bedenke!" und mit ידע verbunden „sieh ein!" So דע וראה (1 Sam. 24, 12; 2 Sam. 24, 13; 1 Kön. 20, 22), דעי וראי (Jer. 2, 19. 25, 17), דעו וראו (1 Sam. 12, 17. 14, 38. 23, 22; 1 Kön. 20, 7. 2 Kön. 5, 7) oder ראו ודעו (1 Sam. 23, 23; Jerem. 5, 1). Daher in feierlicher Rede an יראו וידעו noch וישימו וישכילו anschliessen (Jes. 41, 20). Bereits Tobia[1]) erläutert das ראה in Deut. 4, 5 und Kohelet 1, 16 durch „verstehen" und bemerkt, dass — wie im lateinischen und griechischen — in der hebr. Sprache

[1]) Lekach tob oder Pesikta sutarta f. 67 b, vgl. 56 c.

„sehen" bisweilen „hören" bedeute. So erhielt auch ראוי, aram. חזי, die Bedeutung von ausersehen, passend, tauglich, gebührend.

Demselben Sprachgebrauche folgt der jüngere Hebraismus, wo ראה in folgenden Bedeutungen auftritt:

überlegen (Wajikra rabba c. 10 von Aaron);

urtheilen (Mischna Keritot 3, 7. 8. 9);

dafür halten, betrachten, namentlich in der Verbindung mit כאלו oder nur ...כ z. B. Mischna Kilajim 5, 2. 6, 9, Terumot 4, 10, Erubin 1, 5, Pesachim 9, 5, Kama 6, 5, 8, 1. 6, Sebachim 8, 4. 6. 9, Chullin 6, 5, Sifra בהר c. 6. Sanhedrin 22a, Wajikra rabba c. 19 und 22 דברים שאתה רואה, Pesikta 200a = Jalkut Deut. f. 310d.

berücksichtigen z. B. ראה דם Mechilta 10b, 15a, ראתה דברו של נחש Bereschit rabba c. 19, רואה את כבודו Abot R. Natan c. 15 Anf.

bei- oder zustimmen: Mischna Rosch haschana 2, 8. Ketubot 13, 3. Batra 9, 1. Schebuot 6, 3. Tosefta Meila c. 1. j. Sanhedrin 4, 7. Pesachim 78ab.

ersehen: Raschi Deut. 33, 21.

vorziehen in der Redensart .... רואה דברי... מדברי. z. B. Mischna Kilajim 2 Ende, Schekalim 4, 7, Abot 2, 9 (auch Abot R. Natan c. 14), Tosefta Sota c. 6, Menachot c. 8; Sifre Abschn. ואתחנן (Aruch v. ארבע), Pesikta 12b = Jalkut Prov. § 952.

Sehr gebräuchlich ist die Frage מה ראה „was bestimmte N. N. zu ....?" meist mit einem folgenden Infinitiv (לומר, לחלוק u. a. m.), zuweilen mit ···ש und dem verbum finitum, z. B. Tosefta Berachot c. 1, Mechilta 67a, Sifre האזינו, j. Jebamot 12, 1, j. Sanhedrin 7, 6. 7, Megilla 19a, Horajot 6b, Bereschit rabba c. 62, Schemot rabba c. 18. u. 48. Bamidbar rabba f. 270a. Esther c. 3. Midr. Ps. 17, Tanchuma 67cd, 70d, 71a und öfter, Genesis-Agada c. 5. 19. 37. 58. 67, Tobia in Sutarta 66c, 88a, Raschi Exod. 16, 8. Ebenso מה ראתה (Megilla 15b, Genesis-Agada c. 70), מה ראו (Sifre נשא, j. Berachot 9 f. 36a, j. Ketubot 4, 11, Pesachim 53b, Tanchuma 21c = Aruch v. כרך, Bamidbar rabba 267b). Sogar ומה ראו Esther 9, 26 überträgt das Targum: מה חזו למקבע.

Während מה ראה die Vergangenheit hagadisch ansieht, ist für das praktische der Gegenwart מה ראית die Frage

Formel. Drahe häufig in halachischer Erörterung meist ebenfalls mit folgendem Infinitiv, z. B. Mechilta בא 13a. Sifra ויקרא 3, 15. 9, 6. 10, 7. 12, 5. 13, 7. קדושים 3 u. sonst, Sifre 5b (auch j. Nasir 1, 7), 24b, 58d. Mischna Edujot 6, 3 fünfmal, j. Megilla 1, 4. Jebamot 47ab (mit folgendem verb. finit.). Sebachim 27b. Menachot 59b. 60b. 61a. Ohne eine solche Folge absolut fragend, auch ומה ראית, findet man Berachot 47b und vier Parallelstellen; Pesachim 35b, Jebamot 70b. 71a. 73b. Kamma 24a, Kidduschin 5a, Schebuot 21b (Tosafot). Aramäisch dasselbe ist מה חמית מימר (j. Sanhedrin 2, 1, j. Nidda 1, 2), oder מאי חזית ד··· (Pesachim 25b. Mezia 55a u. sonst[1]). Daher in den geonäischen Gutachten die Formeln[2]: כך אנו רואים, כך ראינו, כך ראיתי, aramäisch: הכין חזינא oder חזינן und der Ausdruck מה שראה בדעתו[3]).

1. Bezeichnet nun die Conjugation Paal das Zustimmen, so muss für den Ausspruch, dem zugestimmt wird, das Nifal passen, daher; הנראה ש···· (Tosefta Sabbat c. 18. Tr. Sabbat 150a) „ist es dir recht, dass....?" ferner נראה הוא (Sifre נשא 3b), לא נראה (Arachin 9a), am häufigsten נראים דְּבָרַי (Mischna Arachin c. 8. Keritot 5, 3, Sifra מצרע, Tosefta Chullin c. 2 u. 8, Temura c. 1, Tr. Kidduschin 24b, Mezia 24b, 54a, Batra 10b u. sonst), und in den alten Gutachten und Commentaren die Formeln: נראה[4]), נראה לי[5]) oder לי נראה[6]), נראה לנו[7]), כך נראה לנו[8]), aram. הכין איתחזי לנא[9]). Dem talmudischen כך הוא בעיני[10]) oder וקרוב בעיני[11]) verwandt ist נראה בעיני[12]) und dem כמדומה לי[13]) das דומה בעיני[14]) mihi videtur. Durch solche Ausdrucksweisen erscheint die Richtigkeit einer Behauptung gewissermassen von der eigenen Seh-

---

[1]) S. Millius formulae talm. S. 191. [2]) זקן אהרן Nr. 97. Meir Rothenb. RGA. N. 40, 122. המכריע 68a. שבלי לקט ms. § 201. התרומות 49, 4. Mose Alaschkar RGA. 105a. Parchi c. 39. [3]) מבוא הגמרא § 21. [4]) R. Gerschom, Elieser b. Natan u. A. [5]) Kalonymos (RGA. N. 107. 110), Raschi (Zunz, Zur Geschichte S. 66), Menachem im אבן בחן. In Maimonides Schreiben an Pinchas: יראה לי. [6]) Oft bei Raschi u. A. [7]) Isaac b. Baruch in ס' העבור S. 61. [8]) Hai in RGA. שערי צדק 2b. [9]) Das. 6a. 23b. [10]) Sanhedrin 88a. [11]) Jebamot 109a. [12]) Raschi oft, David Kimchi in Michlol 53a, 80ab; R. Isaac bei RGA. Meir Rothenburg N. 6 u. A. m. [13]) Jebamot 9a. [14]) Meschullam's Schreiben an R. Tam.

kraft abhängig, und dem besser Sehenden bleibt die Möglichkeit eines abweichenden Urtheils, wie es etwa die heute übliche „aus dem besondern Standpunkt gewonnene Anschauung“ zulässt.

II. Deutlicher tritt die Bescheidenheit des Urtheilenden hervor, wenn er unserm „nach meiner unmassgeblichen Meinung“ ähnlich die Richtigkeit des Ausspruches auf das Maass seiner Einsicht und Kraft, seines Verstandes und Talents zurückführt. Schon vor 1600 Jahren schrieb R. Jeremia in seiner Antwort auf eine Anfrage: דעת תלמידכם נוטה[1]) und im elften Jahrhundert war דעתי נוטה[2]) die übliche Eingangsformel der Gutachten. Die gebräuchlichen Ausdrücke für die eigene Fähigkeit, auf welche man sich beschränkt, sind ידיעה. דעת. יכלת. השגה, שכל. כח[3]). Bei Abenesra und Späteren ist לפי, דעתי häufig; Jehuda Tibbon[4]) schreibt כפי דעי, Jacob b. Ruben[5]) כפי שכלי. Gabirol, Zahlal, Hadasi, Elasar[6]) haben לפי שכלי. Gabirol und viele Dichter כפי כחי. Salomo babli hat בכל יכלת Raschi[7]) לפי היכולת; כפי יכלתי[8]) haben Abraham b. Chija[9]), Jehuda Tibbon[10]) und Andere[11]); Dunasch[12]) schreibt כפי השגת ידי, ebenso das alte Nizzachon כאשר תשיג ידי; Joseph b. Zaddik[13]) hat כפי השגתי.

Nicht selten werden zur Verstärkung des Eindrucks mehrere der erwähnten Ausdrücke verbunden, als: לפי דעי ושכלי[14]), כפי שכלי וכחי (Jacob b. Ruben[15])) vgl. כפי כח שכלו bei Abuab[16]), בכחי ובדעתי (Schemtob[17])), כפי הכח והיכולת (Abulwalid[18])), כפי יכלה וכחה[19]), בכל יכולתי ובכל כחי (Nissim[20]))

---

[1]) Batra 165 b. [2]) R. Gerschom bei Meir Rothenb. RGA. N. 5, in א"ן 693 und Jehuda b. Ascher RGA. 52a. Jehuda hacohen oft; ונטה אליו דעתנו in ס' העבור S. 88. [3]) Vgl. Zunz, Synagog. Poesie S. 479 u. f. [4]) Michaelscher Katalog S. 367. [5]) Das. S. 373. [6]) Nischmat-Gedicht אשחרה. [7]) Zachar. Anf. [8]) Vgl. כפי יכלתך Josippon S. 189. [9]) העבור S. 5, 29. [10]) Vorrede zu den Herzenspflichten u. Schreiben an Ascher aus Lunel. [11]) Cod. Paris 853. N. 3. Michaelscher Katalog S. 376: Parchon Lex. f. 3cd: כפי יכלתנו. [12]) S. Dukes שירי שלמה S. V. ebenso in העבור S. 5. [13]) Mikrokosmus S. 55. [14]) Anfang der שערים in cod. Rossi 563; ישרון 6 S. 155. [15]) Michaelscher Katalog S. 373. [16]) Leuchter, Vorr. und c. 34. [17]) Synag. Poesie S. 480. [18]) הרקמה Vorr. S. XIV. [19]) Synagog. Poesie a. a. O. [20]) מפתח Vorr. f. 7 b.

כפי השגת יכלתי (Jehuda b. Binjamin),[1] כפי יכלתי והשגת ידי oder שכלי statt ידי (Jehuda Tibbon)[2], לפי ידיעתי והשגתי (Simson de Chinon)[3]; כפי כח סברתי hat Abr. Bedarschi (S. 55). Nur bei Dichtern finden sich כפי חילי, לפי כחי וחילי, לפי פה ולשון.

III. Durch die Bemerkung, dass Kraft und Wissen des Redenden arm, geringfügig und klein seien, tritt der Sprecher oder Schreiber vollends zurück gegenüber dem Zuhörer- oder Leserkreise. Die Spuren solcher Redeweisen reichen ebenfalls bis in das römische Zeitalter hinauf; diese sind jedoch erst seit dem neunten Jahrhundert allgemein im Gebrauche.

A. Unwissenheit wird schon in einem alten Spruche als Armuth vorgestellt[4]): daher der Ausdruck עני דעת[5]). Wenn Samuel[6]) seine Meinung mit בעניותנו einführt, so wird das von Raschi mit „Armuth an Wissen“, von R. Natan mit „Armuth an Weisheit“ erläutert. Des בעניותנו bedienen sich Raschi[7]), ältere römische Rabbinen[8]) und verschiedene des 15. Jahrhunderts[9]); Estori Parchi[10]) schreibt לעניותנו, ein Neuerer[11]) לעניות. לפי עניותי haben Chananel (המכריע 21), Samuel b. Meir[12]). Abraham b. David[13]), Abraham aus Regensburg[14]); Maharil[15]) hat עניותי וסכלותי. Seltener sind die Phrasen לפי עניות לבי[16]). oder לפי עניות שכלי[17]). In stehendem Gebrauch ist indessen nur die Verbindung mit דעת geblieben; bereits ein Gaon[18]) hat לפום עניית דעתנא. Des לפי עניות דעתי — abgekürzt לענ״ד — bedienen sich die Gaonen und die Autoren des elften und der folgenden Jahrhunderte, z. B. Mose b. Chanoch[19]), Abraham b. Chija[20]), Isaac Barzelloni[21]), Ungenannte[22]), Isaac

---

[1]) Wolf biblioth. Th. 3 S. 303. [2]) Vorrede zu Saadia's Glaubenswerk und Michaelscher Katalog S. 366. [3]) ס' בריתות Abschn. 5 zu Anfang. [4]) Nedarim 41 a. [5]) Zur Geschichte u. s. w. S. 99. [6]) Jebamot 92 b. [7]) חופש S. 5. [8]) Luzzatto בית האוצר 58 a. [9]) Maharil RGA. 78. Joseph Kolon RGA. N. 81. 88, 94 u. a. [10]) Kaftor c. 5 f. 15 a. [11]) הדושי אנשי שם zu Mordechai Batra c. 3, Chullin § 636. [12]) ראב״ן 144 b. [13]) מעשה הגאוני § 443 [14]) Das. § 452. [15]) RGA. 90. [16]) ראב״ן 145 b unten. [17]) Synag. Poesie S. 480. [18]) תשובות ed. 1848 f. 27 a. [19]) RGA. שערי צדק 30 a N. 9. [20]) העבור S. 32, 55, 91. [21]) Vorrede zu Hai מקח וממכר. [22]) Hajaschar 82 d. Migdal os zu ציצית c. 2. אגרות ed. Augsburg N. 9.

b. Samuel[1]), Isaac b. Baruch[2]), Elieser b. Samuel[3]), Simson[4]), Simcha[5]) u. A. m. כפי עניות דעתנו oder דעתי haben Elia b. Jehuda[6]) und Jüngere[7]); בעניות דעתין schreibt Abraham b. Isaac[8]), בעניות דעתנו Parchon[9]), בעניות דעתי Abraham b. David[10]) und Spätere[11]). Bei Jehuda Barzelloni[12]) findet man לעניות דעתנו, bei Autoren des 15. und 16. Säculums[13]) meist לעניות דעתי. Nur עניות דעתי haben Jerucham[14]) und Maharil[15]). Seltener sind: לפי דלות דעתי und כדלות שכלי[16]). Chajim b. Jechiel[17]) nennt seine Ansicht דעתי הסכלה.

B. Von der Geringfügigkeit (מיעוט) des Wissens und der Einsicht (דעת oder ידיעה) sprechen Josippon[18]) und die Karäer Tobia[19]) und Hadasi[20]); vor ihnen schon Saadia[21]) und Bechai[22]). Mit den erwähnten Ausdrücken, welche Verstand und Befähigung bezeichnen, verbunden entstanden nun folgende Redensarten:

a) מעוט דעתי (Isaac aus Wien[23]) und Andere[24])), לפי מעוט דעתי (Simcha[25])) oder לפי מעוט דעתנו[26]), כפי מעוט דעתי[27]), במעוט דעתנו[28]), מפני מעוט דעתנו[29]), כפי דעתי המעוטה[30]), ידיעתי (oder כפי מעט) למעוט[31]), לפי מעט דעי[32]), קט דעתי (oder וכפי) לפי[33]).

---

[1]) Maimoniot ס׳ משפטים RGA. N. 32. [2]) תמים דעים N 224. [3]) יראים § 42, vgl. § 113 und Piske Recanate 563. [4]) Mordechai Chullin § 1249. [5]) Meir Rothenb. RGA. ed. Cremona N. 148. Mordechai Mezia § 538. [6]) ראב״ן 153b. [7]) Meir Rothenb. RGA. N. 241. 285. cod. Lips. h. 17. Briefe ed. Augsburg N. 46. [8]) Eschkol sehr oft z. B. Th. 1 S. 2, 97. 100, Th. 2 S. 12. [9]) Lex. f. 5ab. [10]) תמים דעים N. 238. [11]) Meir Rothenb. RGA. N. 188. תשבץ Th. 2 Ende. Isserlein פסקים 257, Mose Alaschkar RGA. N. 58. RGA. מים עמוקים N. 40. [12]) תמים דעים N. 176. Aaron hacohen 99c, 100d, 106a. Ascheri Erubin 4 und Thefillin. [13]) Isserlein bei Maharil RGA. N. 198. Jos. Kolon RGA. 94. 95. Oft bei Elia Misrachi. [14]) מישרים Vorr. [15]) RGA. 38. 78. 216. [16]) Hapardes 21d. תמים דעים N. 63. [17]) Meir Rothenb. RGA. N. 463. [18]) S. 355. [19]) אוצר נחמד ms. [20]) C. 337. [21]) אמונות c. 2. [22]) Herzenspflichten 3, 8. [23]) Or sarua § 745. [24]) Chajim or sarua N. 247. Jos. Kolon RGA. N. 74. [25]) Or sarua § 793. [26]) Das. § 605. Ist auch in RGA. מים עמוקים ed. Berl. 21a. [27]) S. Pinsker Likkute S. 97. [28]) ראב״ן 153d. [29]) עץ חיים S. 126. [30]) Hadasi c. 338 Ende. [31]) כריתות Vorr. cod. Vatic. 337. [32]) רא״בן 149 a. [33]) Rokeach § 319

b) מעוט שכלי[1], במעוט שכלי[2], לפי מעוט שכלי[3], כפי מעוט שכלי[4], כפי קט שכלי[5], לפי מעט קט שכלי[6]. Menachem b. Saruk[7]) und Samuel b. Meir[8]) schreiben: כפי (oder לפי) מעט מוער, Hadasi[9]) sogar כפי מעט קט מוער מצער.

c) לפי מעוט כחי und כפי כחו המוער (Donolo[10])), כפי מעוט כחי ושכלי (Samuel b. Meir[11])), לפי כח מוער בינתי (Menachem b. Saruk[12])), לפי מעוט חילי[13]).

d) מעוט השגתי (Abuab[14])), כפי מעוט השגתי (Josua ibn Gaon[15])), כפי מוער השגת כרעף (Menachem b. Saruk in der Vorrede), כפי מעט געת (Kalir[16])), wo גֵעַת d. i. הַגָּעַת dem השיג יד gleich angewandt ist.

C. Nachdem die biblischen Autoren קצר mit Hand oder Athem verbunden, um Ohnmacht und Ungeduld zu bezeichnen, drückt der spätere Hebraismus mit דעתי קצרה neben Jähzorn[17]) und Missgunst[18]) die Unzulänglichkeit der geistigen Kraft aus: so bereits im zweiten Jahrhundert[19]); andere Belege geben Jelamdenu[20]), Nachmanides[21]), Binjamin b. Jehuda[22]) und Spätere[23]). Die Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens überhaupt, קֹצֶר דעתנו[24]) oder קֹצֶר דעתם[25]), gab nun den Stoff her für folgende Redewendungen:

a) בקצר דעתי (Joseph Alfual[26]), Abuab[27])), מקצר דעתי (Ishac[28])), häufiger לפי קצר דעתי (Todros halevi[29]),

---

[1]) Aldabi שבילי אמונה Vorr. 3a. [2]) כתר שם טוב 1b. [3]) ראבי״ה ms. § 901 und Jehuda b. Ascher RGA. 52b. [4]) ס׳ היקר Donolo's. [5]) Cod. Rossi 655: Ephraim aus Bonn. [6]) Commentar ms. zu Perlenschnur (מבחר) Anf. [7]) Lexic. S. 66. [8]) ראבן 146c oben. [9]) C. 23 Strofe פ׳. [10]) פירוש S. 14. 16. [11]) ראבן 143d. [12]) Luzzatto בית האוצר 31a. [13]) Zunz Lit. d. syn. Poesie S. 457. [14]) Leuchter, Ende. [15]) Cod. Kenn. 82. [16]) Synag. Poesie S. 479. [17]) Midr. Prov. c. 15 und Jalkut 139b. [18]) Batra 145b. [19]) Berachot 29b. [20]) Jalkut Hiob § 916. [21]) Pentat. Commentar, Vorrede: ודעתי קצרה. [22]) Einleitung zu מהלך S. 27. [23]) Vgl. die Vorreden zu ארחות חיים und מישרים, Jehuda b. Ascher RGA. 23b, 24b, Joseph Kolon RGA. N. 38 u. o. [24]) Abenesra Hoh. Lied 8, 9, Jos. Alfual Vorr. zu Commentar Moëd, עץ חיים S. 124, Efodi c. 27 Anf. [25]) Herzenspflichten, Vorr. [26]) s. Anm. 24. [27]) Leuchter, Vorr. [28]) Katalog Michael S. 368. [29]) Treves Commentar zu den 13. Middot.

Schemtob Palquera[1]), Jacob Abasi[2]), Jomtob Aschbili[3]), Samuel Zarza[4]), Menachem b. Serach[5]), Chajim b. Mose[6]), Jeschua halevi[7])), auch כפי קצר דעתי (Simson de Chinon[8])), seltener לפי דעתי הקטנה (Isaac b. Elia[9])), oder לקצר ידיעתי (Jesaia Parnes[10])).

b) לפי קצר בינותי (Jesaia de Trani[11])), כפי (לפי) קצר השגתי (Samuel Tibbon [Vorwort des More], Simson de Chinon[12]), Samuel Zarza[13]), ein Ungenannter[14])), כפי (לפי) קצר שכלי[15]) (Jesaia[16]), Krescas[17]), Ungenannter[18])), קצר יד שכלי (Maimonides, Baruch b. Mose[19])); כפי קצר לשוני hat Gabirol in der Königskrone, קצר ידי Mose Tibbon im Vorwort zu Maimonides שרשים. ובליאות ובקיצורו. (דרשות ר"ן 60b).

IV. Genügen einfache Ausdrücke der eigenen Unzulänglichkeit nicht mehr der wirklichen Demuth, so genügen sie um so weniger der scheinbaren: ohnehin sinken zu Formeln verbrauchte Redeweisen nach und nach im Werthe, dann muss, wie Schreien den Gesang, Schwulst die Wahrheit ersetzen. Der Autor verdoppelt seine Betheuerungen, fügt der Kleinheit seiner Einsicht noch die Geringfügigkeit hinzu, zeihet sich der Schwäche und des Mangels an Verstand und im Uebermass von Höflichkeit selbst der Thorheit. Hieraus erklären sich folgende Ausdrucksweisen:

מיעוט ידיעתי ומיעוט בינתי כפי ענית דעתי (Mose b. Joseph[20])), וקצר השגתי (Bechai[21])), לפי מעוט שכלי ומעוט תבונתי (Raschi[22])), קצר דעתי בקצר דעתי ושכלי לפי קטן דעתו ועניותו[23]), (Abuab[24])), וחלישות שכלי[25]), חולשת יכלתי (Gabirol in der Königskrone),

---

[1]) מורה המורה S. 109. [2]) Vorrede zu Commentar Naschim. [3]) RGA. מים עמוקים Th. 2 N. 56. [4]) Vorrede zu מקור חיים. [5]) 1, 1, 36. [6]) Hagahot Mordechai zu Tr. Chullin § 337. [7]) הליכות עולם §§ 183. 218. [8]) Ende des פירוש הגט. [9]) Chajim Or sarua RGA. N. 164. 165. [10]) Nachwort zum Aruch ed. 1531. [11]) Or sarua § 756. [12]) כריתות Vorr. [13]) Wolf biblioth. Th. 4 S. 996. [14]) Cod. Lips. hebr. 30. N. 6 [15]) Vgl. שקצר שכלו Herzenspflichten Abschn. I Ende. [16]) Verz. der Wiener hebr. Mss. S. 108. [17]) Commentar More, Vorwort. [18]) Mose b. Nachman (angebl.) RGA. N. 112. [19]) סליחות Venedig 1600, nach More 1, 31. 2, 22. [20]) Cod. Rossi 769 bei נחל קדומי' I. S. 25. [21]) Commentar Pent., Vorr. [22]) Gutachten ms. über doppelte Galle. [23]) Ginse Oxford Th. 1 S. XXII. [24]) Leuchter, Vorr. Ende. [25]) Herzenspflichten. Vorr. Vgl. das. 3, 8: חלישות הכרתנו.

וכחולשת השגת כחי und כפי חולשת השגתי (Abuab[1]). In dem Gebetstücke אשר אימתך heissen die Menschen חסרי שכל und Menachem b. Salomo[2]) nennt sich einen חסר לב, daher bei Späteren: לפי חסרון דעתי[3]) oder ומחסרון שכלי ודעתי[4]). Samuel b. Jehuda halevi[5]) schreibt לפי סכלותי, Kaleb Afendopulo[6]) לפי קצר דעתי וסכלותי, Meir Aldabi[7]) מיעוט שכלי ורוב סכלי; von עניותי וסכלותי und דעתי הסכלה war oben bereits die Rede.

Demnach ist der Gebrauch solcher bescheidenen Redewendungen, nächst Spuren aus dem römischen Zeitalter, seit dem neunten Jahrhundert ohne Unterbrechung nachgewiesen wie die Belege bei Gaonen, Kalir, Josippon, Temim, Donolo, Menachem b. Seruk, Salomo Babli, Nissim, Abulwalid, Gabirol, Zahlal, Isaac Giat und vielen jüngeren Autoren zeigen. Nur das mit Roms Christianisirung-eröffnende und mit dem Beginne arabischer Philosophie abschliessende halbe Jahrtausend geht wie für viele Gegenstände der Culturgeschichte auch für den vorliegenden leer aus.

---

1) Leuchter, Vorr. und c. 338. 2) Wörterbuch v. גר. 3) Chajim אֹז RGA. N. 161. 4) Aldabi שבילי אמונה Vorr. 5) Meir Rothenb. RGA. N. 533. 6) אדרת אליהו 77c. 7) a. a. O.

V.

„Verfassen und übersetzen" hebräisch ausgedrückt.

(Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft Bd. 25 S. 435—448. 1871).

Der Ausdruck „ein Buch verfassen" setzt so bedeutende Culturelemente und eine so ausgebildete staatliche Gestaltung eines Volkes voraus, dass wir demselben in allen Litteraturen erst in verhältnissmässig späteren Zeitabschnitten begegnen. Zuerst fällt er mit „ein Buch schreiben" zusammen. Schreiben, das Schauen und Denken bei dem Gebenden, Lesen und Verstehen bei dem Empfangenden voraussetzt, vertritt Hören und Sprechen, bezweckt Lehren und Handeln, umfasst mithin die Thätigkeit des Verfassens. In dieser Bedeutung ist „verfassen" dem ältern biblischen Schriftthum noch unbekannt. Exod. 32, 32 heisst es: „Aus deinem Buche, das du geschrieben" (כתבת), und noch in j. Sanhedrin 10, 1 liest man: „Alle Bücher, welche von jener Zeit an geschrieben (שנכתבו) d. i. verfasst worden." Bei Autoren des Mittelalters, wie Menachem b. Seruk (Lex. v. להג), Josippon (S. 309), Raschi (Tr. Megilla 7a), Samuel b. Meir (Kohelet Ende), Jehuda Tibbon (Kusari 3, 63), bezeichnet כותב oder כותב ספר den Verfasser und selbst bei Späteren לי הכותב oder אני הכותב[1] nicht immer den Abschreiber, sondern gleichfalls den Verfasser, s. אשכול Th. 1. S. 17, 62, המכריע N. 31 Ende, מעשה הגאונים 12 und 182.

---

[1]) Vgl. Zur Geschichte u. s. w. S. 197.

Zuerst in dem späten Buche Kohelet heissen עשה und תקן auch verfassen, und letzteres Verbum, mit der Nebenbedeutung von „einführen“, erscheint dort als Ausgangs-Thätigkeit des Ergründens und Lehrens. Aehnlich heisst es j. Schekalim c. 5 Anf. von R. Akiba: שהתקין משנה ומדרש והלכות והגדות. Im Talmud z. B. Megilla 17b wo הסדיר s. v. a. תקן, und in dem Amramschen Siddur ist תקן vornemlich vom Verfassen und Einführen der Gebete, später jedoch in allgemeiner Bedeutung gebraucht, wie Menachem b. Seruk's Sendschreiben (לתקן ספר), Siddur Amram ms. f. 54 (תקן תלמוד), Hai (RGA. der Gaonen 87), Abenesra (מאזנים Einleit.), Salomo b. Natan (חבר וגם תקן), Elasar aus Worms[1]), das Buch תשב״ץ § 219 (בספר שתקן רבינו ברוך) u. A. beweisen. Bereits Raschi erläutert עשה Gen. 18, 8 durch תקן, und ähnlich dem griechischen ποιεῖν wird עשה, wenn es mit ספר verbunden ist nach dem Vorgange in Kohelet „verfassen“, wozu מעשי Ps. 45, 2 „meine dichterische Arbeit“ und מעשה Esther 10, 2 „Geschichte“ — letzteres oft auch in Mischna und Talmud — die Parallelen sind. Belege für diesen Gebrauch des עשה geben mehrere mittelalterliche Autoren, namentlich: Amram's Siddur ms. f. 54 (אעשה לכם תלמוד), Josippon S. 311. 535 (עשה ספרים הרבה), Dunasch gegen Saadia § 19, Gabirol (grammatisches Gedicht V. 23 u. 57), Raschi Spr. 1, 7, Abenesra Gen. 46, 27 und in שפה ברורה 14a, Jehuda b. Barsillai[2]), R. Tam (Jebamot 16b), Parchon Lex. Vorrede, Benjamin de Tudela (שעשה ס׳ הערוך), Joseph Kimchi (Herzenspflichten 7, 7: ובתוכחה שעשיתי, wo J. Tibbon אשר כתבתי hat), Maimonides[3]) (הפירושים שעשיתי), Zidkia 27a, Jehuda b. Kalonymos (in Or sarua Th. 2 § 275), ein Machsor-Commentar[4]), Sal. Luria's Gutachten N. 29. Dunasch schreibt einmal auch והשם ספר (gegen Menachem Vorr.); aramäisch dasselbe ist עביד[5]).

Seit dem zehnten Jahrhundert kommt auch יסד in Gebrauch. Bereits in der Chronik und dem Buche Esther,

---

[1]) s. Lit. d. synag. Poesie S. 491. Es heisst dort: שתקן ר׳ אברהם החוזה. [2]) הליכות קדם S. 72. [3]) Schreiben nach Lunel in Ozar nechmad Th. 2 S. 3. [4]) s. Lit. d. syn. Poesie S. 151 unten. [5]) Or sarua Th. 2 § 281 אמאי קא עביד פייט אַתָּה כּוֹנַנְתָּ.

daher auch im Talmud (Megilla 3a: וחזרו ויסדום), bedeutet dieses Zeitwort, mit תקן sinnverwandt, einrichten und anordnen; mit demselben schien daher die Arbeit der für den Gottesdienst schreibenden Peitanim passend bezeichnet: יסד bedeutet demnach im Allgemeinen „Piut verfassen", im Besondern „sich ausdrücken", „einen Gedanken verwenden". Das letztere geschieht nun in folgenden Wendungen:

יסד z. B. Jehudi b. Scheschet[1]), Raschi Klagel. 3, 20 (ומכאן יסד הפייט), Daniel 8, 14 (ורא״ הקליר יסד ביסוד שירו). R. Tam Tos. Jebamot 16b (ובפיוט אחר יסד), Isaac b. Samuel in den Maimoniot zu den verbotenen Speisen Gutachten N. 5; Commentar zu Bereschit rabba c. 56; cod. H. h. 17 zu Chanuca, Pesach und Sühntag, cod. h. München 5 zu Hiob öfter u. f. 240b, 241b; Sal. Luria Rga. N. 29; Baruch b. Simson A. 1450 (יסדתי זאת). Vgl. die Stellen in Lit. d. syn. Poesie S. 28, 62, 63, 115 Anm. 2, 239 Anm. 5.

וכן יסד haben Raschi (Mezia 69b), Commentar Klagel. ed. Leipzig S. 42, Commentar Chronik 1, 28, 9, Chaskuni בא, Simson Nakdan[2]), Tosafot Tr. Chagiga 12a, Aboda 17a; Zidkia[3]), Maimoniot zu חמץ ומצה c. 7, שופר c. 3; die kleinen Halachot Mordechai § 1417; cod. H. h. 17 zum 9. Ab; Elasar רקח 201. — Anstatt וכן ist auch על כן oder על כבה (Raschi Zachar. 5, 11. Ps. 42, 5) auch וכך (Jesaia in המכריע 62) gebräuchlich. Vgl. auch Lit. S. 62 Anm. 1, 104 Anm. 1, 111, 121, 128, 234 Anm. 2, 649.

שיסד: Raschi Ezech. 21, 18 (והפייט שיסד בחנוכה), Joma 67a, Joseph Kara zu Hiob 14, 11, R. Tam[4]), Or sarua Th. 2 S. 120, Tos. Chagiga 13a, S. Luria N. 29, cod. H. h. 41a N. 12. cod. H. h. 17 zu Pesach, cod. h. Paris 646 f. 9b; andere Stellen s. Lit. S. 61, 62, 234. — כמו שיסד haben die pentateuchischen Tosafot 49a, Chaskuni ויצא, שמות, Zidkia (Lit. S. 61 N. 2), cod. h. München 17 zum Wochenfeste, Recanate (Lit. S. 62), Bedarschi's Synonymik S. 169.

הוא שיסד: Raschi Genes. 30, 22, Exod. 26, 15, Cant. 4, 10. Commentar Klagel. S. 44, 49, der Chronik 2, 20, 1,

---

1) תשובות ed. Stern S. 37. 2) Geiger Zeitschr., B. 5 S. 429. 3) שבלי N. 5 (Lit. S. 63), 57 f 27a, 66 f. 30 c. 4) Machsor Vitry, s. Kerem chemed Th. 3 S. 202.

des Bereschit rabba c. 6, Tosaf. Batra 14a, Chaskuni בשלח. Noch häufiger ist והושיסד, z. B. bei Raschi 2 Kön. 11, 2, Jes. 24, 22, Ezech. 43, 3, Commentar der Chronik 1, 25, 3. 2, 35, 22, pentat. Tosafot 31a, 40d, 74b, 75a, 88b, הדר זקנים 1a, 27a, 32b, 33a, 71a, 72b. Elasar aus Worms in סודי רזי ms. 66a und in codd. Paris 772 und 850. Or sarua Th. 2 § 281. Tosaf. Aboda 35a. Taschbez § 467. Bedarschi's Synonymik S. 123. Häufig in Codd. H. h. 17, 32, 62. Vgl. Lit. der syn. Poesie S. 173 Anm. 4 und 234 Anm. 4.

Für die Anwendung des יסד, gleich עשה [1]), für Piut verfassen überhaupt, sowohl Piut im Allgemeinen als dessen einzelne Gattungen, sind bereits in meiner Literaturgeschichte [2]) Belege gegeben, denen hier noch folgende hinzuzufügen sind: יסד קרובה (Hapardes 24c), יסדו אזהרות וקרובות ויוצרות (das. 43d); R. Tam schreibt יסד סדר אתן תהלה [3]); Efraim aus Bonn: אמנון יסד ר׳ ונתנה סלוק [4]), וסליחה וחטאנו יסדנו [5]), שיסדו על שתי ברכות [6]), שיסד הרווה [7]). In Tosafot Chagiga 14a wird „verfassen" von Keduscha und Keroba mit יסד gegeben. Begreiflich ist der Uebergang des Wortgebrauches in gleicher Bedeutung auf Gebete, auf biblische Bücher und Psalmen; letzteres bezeugen Raschi (1 Kön. 4, 31, Hoheslied Vorwort, Ps. 45, 2. 88, 1) und Samuel b. Meir (Hohesled Anf. und 3, 11. 8, 12), und ein ungenannter Commentator der Klagelieder sagt im Vorwort: אשר יסד מגלת קינות. Gleicherweise heisst es von dem „Abinu malkenu": R. Akiba יִסְּדוּ [8]). יסדוה und ויסדו לנו schreibt Raschi (Hapardes 23b, 57b) in Bezug auf Gebetstücke. Andere Belege liefern cod. H. h. 61 (im Auszuge in Hamanhig 19 ab), cod. Saraval 68 [9]), Taschbez § 253 (יהושע יסד עלינו), Bedarschi's Synonymik S. 121, 171, wo Stellen aus dem Nischmat mit וכן יסד und כאשר יסד aufgeführt werden.

---

[1]) R. Tam in Tos. Jebamot 16b: עשה הפייט ··· ובפיוט אחר יסד. Anstatt וזה עשה des cod. Nürnberg hat Selicha ed. 1609 יסד וזה (im Commentar zur Selicha ברית כרותה). Vgl. beider Verbindung in Raschi Ps. 45, 2. [2]) S. 59 Anm. 2, 151, 177 Anm. 1, 236 Anm. 2, 261, 282, 300 Anm. 2, 319, 326, 327, 361, 362, 610. [3]) Kerem chemed 3 S. 202. [4]) Cod. Opp. 1073 F. 771 F. Or sarua 2 § 276. [5]) Denkschrift S. 12. [6]) H. h. 17 zu Pesach. [7]) Das. [8]) Mein Ritus S. 118 Anm. d. [9]) Lit. S. 146 Anm 2.

Daher wird, Gebetstücke betreffend, verfasst durch, מיוסָד ausgedrückt, z. B. מזמור זה מיוסד (Raschi Ps. 49, 2), תקנת שבת מיוסד ב״אב (Hapardes 56a), בקרובה (das. 23a), והוא מיוסד בסלוק קרובץ (Commentar der Chronik 1, 28, 19), וזה הפזמון מיוסד[1]), פיוט חטאנו צורנו מיוסד על זה[2]), סליחה המיוסדת על[3]), הגזירה, שסליחה זו מיוסדת מהם[4]), und gleicherweise Verfasser durch מְיַסֵּד: ורמז המיסד בסלוק schreibt ein alter liturgischer Autor[5]), ebenso Simeon Duran[6]).

Da nun innerhalb des germanisch-romanischen Judenthums, welchem diese Verwendung des יסד vorzugsweise angehört, Wissen ein Bestandtheil des religiösen Lebens war, so ward auch ein die gottesdienstliche Poesie angehender Ausdruck bald zu einem allgemeinen: יסד ward zu „verfassen" überhaupt erhoben, bei Werken der verschiedensten Gattung, Commentaren und Wörterbüchern, halachischen und asketischen Schriften gebraucht. Man schrieb z. B. אשר יסד הגן (cod. Opp. 260 F.), יסד ועשה כל זה הפירוש (Perlenschnur Ms.), שיסד הערוך (Maimoniot אישות Gutachten Nr. 12), שיסד ספר המאור (Juchasin ed. London S. 218), und so findet man dieses Zeitwort denn auch bei ספר התשובה (Buch der Frommen § 613 Ende), סדר התשובה (Mordechai Schebuot § 1098), סוד העבור[7]) ,מקצועות (Mordechai das. § 1103), סיני (Catal. Lips. p. 277), התרומה (Maimoniot שבת c. 3 und Sal. Luria RGA. N. 29). Gleicherweise wird eine halachische Arbeit mit וזה[8]) הוסד eingeführt; der Verfasser des Commentars zum Buche Jezira nennt Abraham dessen מְיַסֵּד[9]), auch der Autor des Prüfsteins[10]), Kalonymos, nennt sich הַמְיַסֵּד; Joseph Caspi[11]) spricht von מיסדי הלשון die die Sprache erfunden oder verfasst haben; Abraham b. Chija heisst מיסד הלוחות[12]).

---

[1]) Cod. H. h. 15 Ueberschrift von N. 303. [2]) Efraim aus Bonn Denkschrift S. 9. [3]) Cod. H. h. 15 Ueberschrift von N. 222. [4]) Cod. Opp. 1073 F. zur Selicha ארח צדקה. [5]) לקוטי דינים Ms. Aschkenasi 82. Dasselbe in codd. Rossi 159 und 858, vgl. Lit. d. syn. Poesie S. 59 Anm. 2. [6]) מגן אבות 84a: המיסד סורו יענים יסדו (vgl. Lit S. 574 N. 124). [7]) Commentar גן (Ozar nechmad Th. 2. S. 101) und pentateuchische Tosafot 10a. [8]) Machsor Vitry Ms. § 121. Ms. Aschkenasi N. 82 zu Purim. [9]) s. Dukes קונטרס (1846) S. 77. [10]) אבן בוחן S. 62, 92, 93, 97, 106. [11]) עמודי כסף S. 65. Dukes in Ozar nechmad Th. 2 S. 104. [12]) Steinschneider catal. Leyd. p. 150.

Wie nun bei dem Zeitwort יסד aus „gründen“ verwenden und verfassen geworden, ward in dem Hauptwort יסוד „Grund“ zu Inhalt und Gestaltung und endlich zu Schriftwerk selber, anfangs für Piut und Aehnliches, dann für Werke überhaupt, so dass mit diesem Worte als nähere Bestimmung, bald der Namen der Verfasser, bald die Bezeichnung des Inhalts oder des Werkes verbunden wird. Man schrieb demnach יסוד מאה ברכות[1]), יסוד הפיוטים[2]), יסוד הקרובה[3]), יסוד של חנוכה[4]). יסוד המדרשות[5]), יסוד היראה[6]), יסוד דכתובות[7]), aber noch häufiger in Verbindung mit den Autoren, als: יסוד חכמים (Hapardes 40b), מיסוד אנשי כנ"הג (Vitry)[8]), יסוד המורה[9]), am häufigsten mit dem Namen des Verfassers, welcher dem יסוד, יסודו של oder dem מיסוד, מיסודו של unmittelbar folgt, wofür ausser den in meiner Literaturgeschichte[10]) enthaltenen Anführungen auch noch folgende Stellen zeugen:

יסוד des Amrami d. i. Amram's Siddur (stets in Hamanhig), R. Jacob's b. Simson (Machsor Vitry ms. § 200), Jannai's (H. h. 17), R. Abraham's (Maimoniot יום טוב c. 4), R. Isaac's (Or sarua § 43), R. Elasar's (ס' גמטריאות ms.), R. Schemaja's (Commentar der Gebete ms.), des Isaac Chasan (הר"יח) aus Troyes[11]), R. Baruch's (Tosafot Joma 16b). — יסודו של R. Samuel's b. Meir[12]), Joseph Kara's (Commentar der Gebete ms.) — ביסוד שירו Kalir's (Raschi Daniel 8, 14). — ביסוד שלו Kalir's (cod. h. München 5 zu Hiob c. 23). — ביסודו של R. Elasar's (cod. Paris 646 f. 20a), Mose Cohen (Commentar der Gebete ms.), Abraham b. David (Tos. Joma 18b). — Die aus älteren Büchern entlehnten Stellen sowohl als die Autorschaft einer Schrift werden ohne weiteres mit מיסוד oder מיסודו של eingeführt, wie unter andern Raschi[13]), Menachem אבן בחן Art. אר Serachja[14]), Mordechai (Chullin

---

[1]) שבלי הלקט § 1. [2]) Hapardes 43d. [3]) Buch der Frommen § 256. [4]) Lit. S. 104. [5]) Nissim המפתח Vorr. 8a. [6]) B. d. Frommen § 13, was § 155 mit לימוד היראה bezeichnet ist. [7]) Hapardes Ms. u. ed. 24b. [8]) Kerem chemed Th. 3 S. 200. [9]) שבלי הלקט ms. §§ 45 u. 70. מעשה הגאונים ms. § 420. [10]) מיסוד S. 88, 121, 151, 153, 336; מיסודו של S. 61, 68, 104. 151; מיסוד S. 283, 328, 333, 361, 362; מיסודו של S. 62. ביסוד שלו S. 239, 121. [11]) Tefilla ed. 1525 zu יקום פורקן. [12]) Kerem chemed Th. 7 S. 69. [13]) Zu Numer. 19, 22. 26, 36. 32, 24. 33, 1. [14]) Zum Alfasi t. 2 f. 294.

§ 924), Or sarua (Th. 2 § 373 Ende), die pentat. Tosafot 2b, cod. München 5 (Ende des Pentateuchs und Chronik), cod. Paris 391, cod. H. h. 39 N. 85, codd. Oppenh. 1074 F. und 1257 Q. u. A. m.[1]) beweisen. Diese Bedeutung des Wortes erhielt sich bis zur Zeit des beginnenden Bücherdrucks, wie aus Stellen bei Jacob Mölln (RGA. N. 149), Samuel aus Speier[2]) und Eisak Stein[3]) erhell: von da ab verdrängt ihn der Stil der jüdisch-spanischen Schriftsteller.

Eingeschränkter war für diese Bedeutung der Gebrauch des im Aramäischen dem hebräischen ערך entsprechenden Zeitwortes סדר, mit welchem ordnen, anordnen, einführen (oben S. 51), Gebete richten und schreiben[4]), Gebetsordnungen herstellen[5]), endlich überhaupt verfassen ausgedrückt wurde. Zu den anderswo[6]) aufgeführten Belegen hier noch folgende: סדר עריך שסדר רבינו שלמה (Hapardes ms. Ms. Aschkenasi 82) die Pesachfeier betreffend, womit im edirten Hapardes (14d) das ונסדר מפי ר׳ שלמה[7]) stimmt; שסדר הלכות schreibt Raschi in einem Bescheide über doppelte Galle (Hapardes ms.); שירות סדר Jehudi b. Scheschet (ed. Stern S. 18); שסדרנו בהלכות תפלה Isaac Giat (Halachot Th. 1 S. 45); הכתב אשר סדרתי der Verfasser des angeblichen Briefes von Josua (Juchasin ed. Cstpl.). Bei R. Natan, dem Verfasser des Aruch, ist ערך להסדיר oder לסדר ערך gleichbedeutend mit לכתוב ערך. Eben so ist המסדֵּר (Menachem b. Seruk Wörterbuch S. 70) s. v. a. פיוטין מסודרים, המיַסֵּד, s. v. a. מיוסדים (Tanja 67b) und וזהו שסידר הפייט in Hapardes ms. dasselbe, was bei Raschi וזה הוא שיסד הקלירי[8]) lautet.

Indessen weder סדר noch יסד erhielten sich, als von den spanischen Autoritäten, von den Kimchi's und den Tibboniden חבר an deren Stelle gebraucht ward. Bereits in dem biblischen

---

[1]) s. mein Ritus S. 194, Steinschneider catal. Bodl. p 2176. Am Rande des cod. H. h. 63, der den Commentar zu Tr. Batra enthält, bemerkte einer Namens David עד כאן מיסוד הרב הגדול הגאון מרנא שלמה בר יצחק וצ״ל; in den Ausgaben heisst es: עד כאן פירש. [2]) Mein Zur Gesch. S. 105. [3]) ביאורים zum Semag Verbot 242: מיסוד nämlich aus einem Commentar zum Tr. Nedarim des Mose b. Chisdai (Lit. S. 316 Anm. 9). [4]) Mein Die synag. Poesie S. 367. [5]) Ritus S. 18. [6]) Ritus das. Literaturgesch. der synag. Poesie S. 168. [7]) Vgl. סדר ברכות שנסדרו (Hapardes 24b). [8]) Literat. S. 63 N. 29 Z. 1.

אחבירה מלין (Hiob 16, 4) ist „Worte als Rede zusammenfassen“ angedeutet, und das dem hebräischen דברים entsprechende aramäische מלין bezeichnete zugleich Wort und Gegenstand. Scherira's[1]) במילי דמחבר להון ist hebräisch בדברים לכתבם בספר oder לחברם כן ist לחבורי מילי; שהיו מחוברים, womit noch sein מילי חבורין und ודבריה מחוברין חיבור יפה und Dunasch's במלים נחברים zu vergleichen. Das Zusammenstellen von Worten oder Buchstaben unter eine Rubrik bezeichnen Menachem b. Seruk (Lexic. S. 69) und seine Zuhörer[2]) mit החביר, daher bei Raschi öfter: מנחם חברו. Wie συντίθημι und compono schritt denn auch חבר vom zusammenfassen zum verfassen vor, und zwar bei den älteren Schriftstellern meist in der alten Hifil-Form, die erst später vom Piel verdrängt worden. אחבירה haben Kalonymos b. Jehuda[3]), Samuel halevi in der Klage אשיחה, der Einheitsgesang im ersten Tage, Meir b. Baruch[4]); החביר verbunden mit ספר ben Ascher[5]), Menachems Zuhörer[6]), Mose Draa[7]); mit ס' תשובות dieselben Zuhörer[8]); חכמות החביר sagt ben Scheschet[9]), משלים להחביר Jacob b. Elasar[10]), ואחביר פתרונים Menachems Zuhörer, die auch החביר ohne Begleitwort schreiben[11]). Bei den genannten Zuhörern heisst ein Verfasser מחביר und Dunasch's Zuhörer ben Scheschet schreibt מחביר לשון הערב[12]) in derselben Bedeutung, wie später מְיַסֵּד (s. oben S. 54) gebraucht wurde. Noch Charisi[13]) hat ואחביר und השיר אשר יחבירו.

Die Vorstellung des Zusammenfügens und Verbindens, welche in der Hifil-Form noch thätig war, verlor sich allmählig in dem Piel, in חבר, dem zuerst in neunten Jahrhundert begegnet wird. Kalir hat im Regengebet טעמים אחבר, in welchem Satze das nebeneinander stellen noch vorherrscht: allein bei Dunasch[14]), Josippon[15]), Nissim[16]), Jefet[17]),

---

[1]) Sendschreiben S. 18, 22, 23, 27; ed. London S. 39, 43; קבוצת חכמים S. 107. [2]) ed. Stern S. 40, 80, 84 u. a. m. [3]) In: Literat. S. 166 N. 15. [4]) Das. S. 360. [5]) In der masoretischen Abhandlung, anf. וזה ספר מדקדוקי הטעמים שהחביר in der Bibel ed. 1517. [6]) S. 20, 35, 79. [7]) Pinsker לקוטי S. 73. [8]) S 44. [9]) Das. S. 13. [10]) Ozar nechmad Th. 2. S. 160. [11]) S. 17; 10, 36. [12]) S. 10, 19; Scheschet S. 29. [13]) Tachkemoni c. 10f. 21a. c. 18 f. 35b. [14]) Gegen Menachem S. 2 Z. 44, gegen Saadia S. 27, 40. [15]) S. 90, 150, 310, 888. [16]) המפתח 2b, 3a u. a. m. [17]) Pinsker a. a. O. S. 21.

Abraham b. Chija, Mose Gekatilia, Abenesra bedeutet es constant verfassen und hat seitdem die Herrschaft behauptet; bei Abraham b. Chija und Binjamin b. Asriel[1]) heisst מחבר „Verfasser"; gleicherweise heisst חבור das „Werk" bei Nissim[2]), Joseph Migasch[3]), Abraham b. Chija[4]), R. Tam[5]), Abraham b. Isaac[6]), Joseph Kimchi[7]) u. A. m.

Uneigentlich, fast nur in dichterischer Sprache, daher bloss vereinzelt, werden statt der aufgeführten einige andere Zeitwörter für die Bedeutung des Verfassens verwendet und zwar הקק statt כתב, פעל statt עשה, בנה statt יסד, באר statt סדר, und anstatt חבר: פייט, seltener ארג und חרז.

Bereits in Jesaia (10, 1. 30, 8) und Hiob (19, 23) wird כתב parallel das vielleicht ältere חקק verwendet; ויכתבו in gleicher Bedeutung mit ויחקקו hat auch Midr. Ps. c. 1. Im Piut אזהרת ראשית für das Wochenfest heisst חקוק בתוכה „ist darin enthalten". Beide Zeitwörter werden in gleichem Sinne in den alten Asharot[8]) und von Jeschua Kar.[9]) gebraucht. Mit der Bedeutung „verfassen" findet sich חָקוֹתִי bei Chasdai[10]) und Menachem b. Saruk[11]), bei denselben[12]) so wie bei Tam[13]) und Menachem ben Salomo[14]) לְחַקּוֹת. In gleichem Sinne bedienen sich des חקק Dunasch[15]), Jefet halevi[16]) und Abenesra[17]): daher auch bei Menachem[18]) und Tam[19]) „Verfasser" מחוקק heisst.

Wie wirken zu ausführen verhält sich פעל zu עשה; daher bezeichnet פעל ועשה (Jes. 41, 4) die Gesammtthätigkeit und הפועלים לעשות (Mischna Mezia 7, 7) das durch Arbeit herzustellende. Gleich den Ausdrücken „opus, Werk" ward פעולה, z. B. von Jehuda Romano[20]) von schriftstellerischer

---

[1]) in dem Ofan בְּאֹרַח רְבעי, s. Literat. S. 145, Ritus S. 241. [2]) a. a. O. 3a, 4b. [3]) שטה מקובצת zu Mezia 170a. [4]) im Buche העבור zu Anfang und öfter. [5]) Gegen Dunasch S. 8. [6]) Eschkol Th. 1 S. 90. [7]) Verf. des חבור הלקט. [8]) בימינך כתבת—ובאצבעי חקקת. [9]) חקקתי וכתבתי Pinsker likkute S. 173. [10]) Schreiben an den Chasarenkönig. [11]) Schreiben an Chasdai ed. Luzz. 31a: וחקותי דברי קינות. [12]) Menachem Lex. S. 1, 33, 51, 57, 66, 71, 81, 82. Vgl. Stern zu Menachems Schreiben S. XXIV. [13]) Gegen Dunasch S. 54, 61. [14]) Wörterb. Art. זר und זרת. [15]) תשובות § 6. [16]) Pinsker a. a. O. S. 20. [17]) חקק ספר העשר [18]) In dem Schreiben an Chasdai und im Lexic. S. 33, 51, 57, 66, 71, 81, 82. [19]) a. a. O. S. 108. [20]) Jeschurun Th. 6 S. 62.

Arbeit gebraucht, ebenso מפעל und מפעלות[1]), und im 15. Jahrhundert kommt פעלו[2]) und אפעל[3]) für verfassen vor, ersteres als zum Titel des Buches רב פעלים passend, letzteres einer Jahrzahl wegen.

Nicht unähnlich ist die Stufenfolge von יסד zu בנה; daher schreiben Menachem's Zuhörer (S. 13, 40, 73) ספר שבנה, Kreskas Nasi[4]) חרוזות בניתי; בנין ספר hat Dunasch (Vorr.) bereits.

באר, das mit דִבֵּר (Deut. 1, 5) und כתב (Habacuc 2, 2) verwandt erscheint, bei Josippon[5]) „beschreiben", sonst auch[6]) „erläutern" ausdrückt, gilt bei Karäern[7]) für ordnen und verfassen.

פייט für Piut verfassen, z. B. bei Samuel b. Meir zu Genes. 27, 27, Hapardes 43d, Or sarua II S. 118b; vgl. synag. Poesie S. 60 und Lit. d. syn. Poesie S. 59 und 63.

Schon im Talmud wird das Zusammenfügen der Worte zur Rede mit Weberarbeit verglichen und die Ordnung der Rede (תקון דבור) heisst Gewebe (אריגה); daher sagte man auch die Halacha weben, und dieses Zeitwort ward mit Verfassen gleichbedeutend, wie aus Stellen bei Moses b. Esra, Abenesra, Joseph Kimchi, dem Gedicht מוסר השכל, Immanuel u. A.[8]) ersichtlich ist. Vgl. die Mittheilungen in Ozar nechmad Th. 1 S. 112, Dukes Spruchkunde S. 65 und Mittheil. S. 4 und Zunz Ritus S. 241.

Das mit חרת, חרש, חרץ sprachlich verwandte und ursprünglich — wie aus Jebamot 75b oben und R. Nathan im Aruch zufolge auch daselbst 84a hervorgeht — stechen, durchlöchern bedeutende חרז, gab den Schnüren durchstochener Perlen (חרוזים) und Fischnetzen (מחרוזה Mischna Mezia 2, 1 oder חרוז Chullin 95b) den Namen, bedeutete dann aufreihen

---

[1]) cod. Harl. 5583 zum zweiten Pesachtage und zehnten Tebet. [2]) Jeschurun Th. 5 S. 151. [3]) Lit. d. syn. Poesie S. 380 N. 1. [4]) cod. 17 in הפליט (Catalog, Berlin 1850). [5]) S. 14 ביאר את הלשון, vgl. S. 66, 173, 174. [6]) מבארים ומצחצחים in der alten Uebersetzung von Saadia's Glaubenswerk. [7]) Hadasi in Eschkol c. 337 f. 124a. Nisi bei Pinsker a. a. O. S. 40. [8]) z. B. ושירים אארוג in dem Gesang אנעים; ארג מחברת bei Abenesra in מאזנים. In Bamidbar rabba 247b heisst ארג bereiten, schaffen.

zusammenbinden, einfassen[1]). Bildlich wurde mit חרז das Verbinden von Thora- und Prophetenstellen ausgedrückt, als: וחורז בדברי תורה ומתורה לנביאים (Midrasch Cant. 11b), וחורזין בדברי תורה (j. Chagiga 2, 1), מחריז דברי תורה לנביאים (Wajikra rabba c. 16), טעמי תורות חורזים (Meschullam im Pesachjozer אפיק), תורות מחריזים (Leonte im Pezachjozer[2])). Bei Menachem b. Seruk[3]) ist מחריז parallel dem מצחצח, Wortbildner, und so stieg, nicht unähnlich חקק und γράφειν, dieses Zeitwort zu dem Begriffe „verfassen" empor. Jehuda b. Alan sagt חרזנוה[4]): „wir haben verfasst" und die alte Uebersetzung des Saadianischen Glaubenswerks schreibt für Verfasser חורז.

Abenesra bedient sich in der Aufzählung grammatischer Vorarbeiten, יסד ausgenommen, aller Ausdrücke ebenmässig und hat ausser כתב, חקק, באר, חבר, עשה, תקן, ארג auch אסף: der dreihundert Jahre jüngere Ungenannte in der Sammlung Debarim attikim Heft II gebraucht יסד, עשה, חבר, und סדר; bei Simeon Duran findet man יסד nur für Piut. Die Verbindung zweier Verba, womit Kohelet schon vorangegangen, und welche die noch nicht allgemein begründete Herrschaft des einzelnen bezeugt, verräth doch zuweilen nur grössere Lebhaftigkeit des Schreibenden. Ausser den bereits (oben S. 51, 53) erwähnten חקק וכתב, חבר ותקן, יסד ועשה gehören hieher: אסף ופירש[2]), מיסד סדר (cod. Hamb. h. 17), יסד המחבר (Bedarschi S. 121. 171), חבר ויסד (z. B. Isserlein פסקים Titelblatt), מסדר חבור verbunden mit מחבר כפר (מאוני צדק S. 42), ארג וסדר und אורג ומחבר (Ritus S. 241), מחבירי פתרון ומתקני ספר oder מחבירי ספר ומתקני פשר (Menachems Zuhörer S. 19).

Für „Verfasser" gebraucht Charisi (Tachkemoni 7b) אבי und Abraham b. Ephraim (im Buche הסימנין ms.) אבי הספר; gemeiniglich ist, ausser den angegebenen Participien, בעל üblich, welches Wort schon im Alterthume den Inhaber einer Sache und den Besitzer einer geistigen Kraft bezeichnete, wie והחכמה תחיה בעליה (Kohelet 7, 12) oder דברי תורה

---

[1]) Exodus rabba c. 20 f. 137c oben. Raschi zu Mezia 23b. [2]) Die Ausgaben lesen מכריזים wie in Midr. Cant. 8a: מקרא מכריז. [3]) Lex. v. גש und Schreiben an Chasdai S. XXXIII. [4]) Pinsker a. a. O. S. 139. [5]) Dukes קונטרס S. 80.

יוצאין מפי בעליהן (j. Sanhedrin 10, 1) darthut, dem die talmudischen Ausdrücke בעל מקרא, בעל אגדה, בעל תלמוד entsprechen, so dass, um „Verfasser" zu bezeichnen, der Uebergang zu בעל החבור oder בעל הספר nahe lag: jenes gebraucht der Uebersetzer von Hai's מקח וממכר, auch Jehuda Tibbon[1]); dieses der alte Commentator des Jezirabuches[2]), Nisi der Karäer[3]), Joseph Bechor Schor[4]), das Buch der Frommen § 2 u. A. m. Allmählig wurde בעל mit dem Titel eines bestimmten Buches verbunden der gewöhnliche Ausdruck für „Verfasser des Werkes N. N.", z. B. בעל הדקדוק (Jebuda Chajug), בעל הכנפים (Gannach), — ס׳ ההגיון[5]), — הלכות[6]), — החפץ[7]), — ספר יצירה[8]), — הלשון[9]), — כפר המוסר[10]), — המסורת[11]), — הטעמים[12]), — מתיבות[13]), — הסדר[14]), — סדר עולם[15]), — סדר לר״ה[16]), — השירים[17]), — התוספות[18]).

In der Mehrheit (בעלי) bezeichnet dieser Ausdruck theils die Urheber von Disciplinen, theils die gleichartigen Autoren in einem bestimmten Wissenszweige und die Gründer von Sammelwerken. Es gehören beispielsweise dahin: בעלי אגדת תלים[19]), — אזהרות[20]), — הגרסא[21]) die Textkundigen, — הדקדוק[22]), — החבורים[23]), Schriftsteller, — הלשון[24]), — מסורת[25]), — המשלים[26]), — הפירושים[27]), — בעלי פתרון[28]), auch — אנשי פתרון[29]), — הקרובות[30]), — רשומות[31]), — השיר[32]), — התולדות[33]), — בעלי התרגום[34]) Verfasser der Uebersetzung.

---

[1]) Katalog der Michaelschen Bibliothek S. 367. Vgl. Dukes: Gabirol S. 106. [2]) Dukes קונטרס S. 8. 72. 80. [3]) Pinsker S. 39. [4]) Commentar S. 52. 56. [5]) Munk: Abulwalid S. 54. [6]) Isaac Giat הלכות Th. 1 S. 55. [7]) Meir Rothenb. RGA. N. 852. [8]) Dukes a. a. O. S. 75. 77. Abenesra שפה ברורה 41b, [9]) Dukes S. 74. [10]) Tachkemoni c. 3. [11]) Tam gegen Dunasch S. 11. 35. [12]) s. Dukes Mittheilungen S. 84. [13]) Oft im Ittur. [14]) Syn. Poesie S. 367. [15]) Abenesra a. a. O. 8a. [16]) s Ozar nechmad Th. 2 S. 103. [17]) d. i. Gabirol bei Abenesra u. Kimchi. [18]) Zur Geschichte S. 31. [19]) Raschi Ps. 64, 2. [20]) Abenesra יסוד מורא c. 2. [21]) ס׳ הרקמה S. 197. [22]) Das. S. 9. Dunasch תשיבות N. 32. [23]) Herzenspfl. 2, 1. ס׳ הרקמה S. XIV. [24]) Menachem b. Seruk Lex. Buchst. ז. [25]) Gabirol grammat. Gedicht Vers 71. Abenesra a. a. O. Tam a. a. O. S. 11. [26]) Ali Sittenbrief S. 16. [27]) ס׳ הרקמה S. XII. [28]) Menachem Lex. S. 28. 65. 69, 83 u. a. m. [29]) Menachem S. 32. 51 u. a. m. Commentar Thren. S. 39. [30]) המאור zu Joma Alfasi f. 222a. [31]) Jellinek Beiträge Heft 2 S. 11. [32]) David Kimchi מכלול 177a. Bedarschi S. 174. [33]) Abenesra oft z. B. zu Ps. 46. [34]) Jehuda Tibbon in der Vorrede zu den Herzenspflichten.

Muss einem Volke auch Zeit gelassen werden, Schriften zu verfassen, so wird es deren noch längere bedürfen, Schriften zu übersetzen, zumal ohnehin dem schriftlichen der mündliche Uebersetzer vorangehen musste, auch stets vorangegangen ist. Denn erst Fremden-Verkehr und durch Eroberungszüge herbeigeführtes Nebeneinanderwohnen von Stämmen verschiedener Zunge konnten, dem Bedürfnisse der Verständigung zu genügen, die Kenntniss zweier Sprachen, das Uebertragen aus einer in die andere und die Bildung von Dollmetschern begründen. Weil in einer fremden also unverständlichen Sprache reden an Unverstandenes sprechen, an Töne nachäffen, stammeln, verspotten gränzte, entwickelte sich eine Begriffs-Verwandtschaft der Wörter לץ, לוצץ, לַעֲ, הלעיז (Raschi Spr. 4, 24), מליזין (Pesikta XIV bei Aruch v. לוז, grosse Pesikta N. 16 f. 34a. Raschi Jes. 8, 6. Midr. Prov. c. 13; Raschi Numer. 17, 13), לעג, עלג und לגלג, während dem Zeitworte לוץ zugleich die Bedeutung „erläutern“ verblieb, und מֵלִיץ in der Genesis Dolmetscher, später Erklärer, Redner, Dichter und Fürsprecher ist. Der Karäer Nisi[1]) schreibt ולא כמליץ השמות והדברה, Jehuda Tibbon[2]) למחבר ולמליץ d. i. Verfasser und Uebersetzer: Uebersetzung heisst bei ihm[3]) מליצה. Gleichwie Wajikra rabba c. 9 יליץ durch מתרגם erklärt wird, ist bei Tibbon[4]) und Menachem b. Salomo[5]) הליץ erläutern und verdeutlichen; derselbe Menachem[6]) bezeichnet, wie vor ihm Josippon (S. 175), mit המליץ das Geschäft des מליץ d. i. übersetzen. Für schriftliches Uebersetzen ward prägnant auch כתב verwendet, so namentlich bereits bei den Alten für die griechische und aramäische Version biblischer Bücher, daher התורה יונית [נכתבה] כתבו[7]) und מקרא שבתבו תרגום [עברית][8]). Erst in dem alten Nizzachon (S. 159) wird auch eine lateinische Uebersetzung durch וכתבנו לשון העברי ללשון לטיין ausgedrückt.

---

[1]) Pinsker likkute S. 2. [2]) Einleitungs-Gedicht des ס׳ הרקמה. [3]) Das. hinter der Einleitung. [4]) Herzenspflichten 1 c. 10 להליץ על עניינו, 2 c. 5 יליץ בהן. Vgl. Dukes: Schire Schelomo S. 76. [5]) Wörterbuch v. נר להליץ כלנה על יסודותם. [6]) Das. S. 17. 20. 45 [7]) Mischna Megilla 1, Fastenrolle Ende, Tr. Soferim 1, 7. Seder olam sutta, Tanchuma שמות, Midrasch Prov. c. 15. [8]) Megilla 8b, 9a. Tr. Soferim 1, 10.

Ueblicher bereits in älterer Zeit war תרגם, das schon Esra 4, 7 für 1) die Uebertragung ins Aramäische vorkommt, woraus תרגום als Bezeichnung der aramäischen Versionen entstand. Bald ward jedoch der Begriff der Uebersetzung, von der Sprache abgesehen, herrschend, daher auch bezeichnend: 2) hebräische Uebersetzungen ותירגמה אשורית (j. Megilla 2, 1), später meist bei spanischen Autoren üblich als Mose Gecatilia[1]), Abenesra[2]), Jehuda Tibbon[3]) u. A.[4]); 3) Uebersetzungen ins Griechische[5]) und 4) in das Arabische. Letzteres bei Hai Gaon[6]), Abenesra (Gen. 1, 11) und Ungenannten[7]). Endlich ward 5) ähnlich dem נכתבין בכל לשון, von der besonderen Sprache abgesehen, תרגם überhaupt der Ausdruck für übersetzen, daher Abenesra[8]) sagt לתרגם לשון אחד בלשון אחרת und von dem מתרגם ספר תהלות לערלים spricht.

Dem Beispiele von הליץ folgend und analog den Verben ἑρμηνεύω und interpretor gingen auch פרש und פתר von erläutern in übertragen über, und an das מְפֹרָשׁ זה תרגום des Bereschit rabba c. 36 anlehnend, wurde bis in das Zeitalter der Tibboniden für „übersetzen" פרש verwendet. Belege sind: לפרש את הספר' (Donolo), ויפרשו התורה und ויפרשו לו כ״ד ספרים (Chasarenbrief), לפרשו (Midrasch der Zehngebote N. 5), ופירושו בלשון פרס, בך פרשו und שמפרש (Gaon Hai)[9]), דכתיב לשון קדש ומפרשי לה בלשון ארמי או זולתה (R. Chananel bei Aruch v. גרע), פירושן (Abraham b. Chija im ס' העבור S. 96 unt.), פורש את כל השם״ בלשון ערבי[10]), מפרשים בלעז דוקא״[11]); היה מפרש בלעז[12]). פתר haben Josippon[13]) und der Selicha-Verfasser

---

[1]) אותיות הנוח Vorwort und S. 16. [2]) Commentar Genes. 2, 11. Exod. (kurze Rezension) S. 27. Hiob 2, 11. כלי נחושת c. 26: ותרגומו אחל לתרגם הנער. s. Zeitschr. d. D. M. G. XXIV S. 358. [3]) Vorreden zu Rikma und den Herzenspflichten. [4]) מוסרי הפלוסופים Anf. Die Abschreiber von ס' הנוח (Anf.), ס' הכפל und ס' הנקוד. [5]) j. Megilla 1, 9. Tr. Soferim 1, 7. Tanchuma 7c, 37c. Vgl. Zunz gott. Vortr. S. 82. [6]) ומתרגמינן s. קובץ (Berlin 1856) S. 12. [7]) הוריית הקורא Vorw. מתורגם בלשון ערבי. Ebenso in אדרת אליהו f. 67c. [8]) כלי נחושת Vorw. Comment. Ps. 3, 3. [9]) קובץ S. 17, 4, 45. [10]) Abraham b. David ספר הקבלה 42a. [11]) מלחמת חובה 25a. [12]) cod. Paris 585, wo die Uebertragung mündlich aus dem Lateinischen ins Spanische und aus dieser Sprache alsdann schriftlich hebräisch übersetzt wurde. [13]) 2, 23 S. 155: ויפתר ··· מלשון יהודית אל לשון יונית.

Samuel[1]), und פתרון mit תרגום gleichbedeutend Dunasch[2]), ein Ungenannter, der Hai befragt[3]), und der ältere Uebersetzer von Saadia's Glaubenswerk[4]).

Seit dem eilften Jahrhundert bedeuten auch החזר und הפך übersetzen, indem jenes reddere, dieses vertere — französisch tourner, deutsch „in andere Sprache kehren" — vertritt. Des הפך bedienen sich Raschi (וכאשר יהפוך כי בלשון עברית כן יהפך[5]), Ishac (ואהפך[6]), Parchon[7]) (להפוך, הפכיהו הפכו מלשון ערבי), der Vorredner des הוריית הקורא[8]) (ואמרו. הפכתיו), der Uebersetzer von אמונה רמה (S. 65: והפכם אלפראבי); und das alte Nizzachon (S. 172) schreibt auch hier: ההפך לשון העברי ללשון לטיין. Das Zeitwort החזר findet man bei dem Uebersetzer von Hai's מקח וממכר im Vorworte (והחזרתי אותו בלשון עברי ··· אשר החזרתיו בלשון העברית (בעת שהחזרתי אותו) und bei Maimonides[9]) (להחזיר פירוש המשנה וספר המצות ללשון הקדש ··· שאחזיר זה החבור ללשון ערבי). Das in Hapardes 13 b und 14 d vorkommende ויחזירם בלעז heisst jedoch „in der Landessprache wiederholen". Gleichbedeutend mit החזר ist השיב, wofür spanische und provenzalische Schriftsteller Belege liefern, als: Ishac[10]) (להשיב ··· המושבים מלשון הגרים), Charisi[7]) (והשיבותים בלהק״), Bedarschi S. 246 (השיב הספר ללשוננו), Kalonymos[11]) (השיבותיו מערבי לעברי).

Aus dem biblischen לֹעֵז Ausländer wurde später der nicht hebräisch redende Inländer, so הלועז bei Raschi Exod. 15, 24 und bereits in der Mischna (Megilla 2, 1) לועזות oder לעוזות, ebenso R. Tam[12]); daher בלשון הלועזים (Raschi Chullin 8a) in der Landessprache. Für diese war schon frühe לַעַז die übliche Bezeichnung: im römischen Zeitalter in Palästina bedeutete es die griechische Sprache, daher לעז לזמר „griechisch eignet sich für Gesang" (j. Megilla 1, 9 und Midr. Esther 123 d); ותרגמה בלעז des palästinischen Talmud (Megilla 2, 1)

---

1) Selicha אלופי דת: ויפתרני בשבעים לשונות 2) Gegen Menachem, S. 20. 3) Eschkol B. 2 S. 44. 4) פתרון ספר האמונות. 5) חופש S. 4. 6) Michaelscher Catalog S. 368. 7) Vorrede, Lex. v. קרב. Epilog. 8) Dukes Mittheilungen S. 197. Vgl. Steinschneider Jew. literature S. 321. 9) טעם זקנים S. 73, חמדה גנוזה 4a. 10) a. a. O. 1) Vorrede zu מוכרי הפלוסופים. 12) Steinschneider Catal. Codd. Lugd. p. 337. S. Dunasch a. a. O. S. 56.

heisst im babylonischen (Megilla 18a): בלעו יונית. לעז oder לשון לעז[1]) ward stehender Ausdruck für die Landessprache; daher der Ausdruck[2]): „aramäisch war ihr לעז“. Aus der Verbindung des תרגם mit לעז ging der Begriff des Uebertragens aus dem einen in das andere über und das Verbum לעז wurde zu volgarizzare[3]) „in die Landessprache übersetzen“. So beständig in Schriften zwischen dem elften und sechszehnten Jahrhundert, z. B. וכן לָעֲז המתרגם (Kimchi v. עלק), וכן לעוזהו הגוים[4]), לְלַעֵז[5]), ילעוו (Efodi S. 41), ילעוזהו[6]), הַנִלְעָז (Semag, Verbot 137); am häufigsten לועזים oder לועזין, das bei R. Gerschom[7]), Raschi[8]), R. Natan[9]), Samuel b. Meir[10]) Jehuda b. Natan[11]), Menachem b. Salomo[12]), Kimchi[13]), Aaron hacohen[14]), Mose Minz[15]), in den Commentaren zu Tr. Nasir (7a), Bereschit rabba (c. 1 und 41), und sonst oft angetroffen wird. Bedarschi[16]) hat בלעזי ונצרי für provenzalisch und latein, und bei Anderen hiessen die Uebersetzungen aus dem hebräischen לעזים, die Bücher לועזים[17]).

Für das „übersetzen in das hebräische“ wurde jedoch bald העתק herrschend, welches gleich חבר für „verfassen“ alle Mitbewerber verdrängte. Die ursprüngliche Bedeutung des Ab- oder Wegrückens, die z. B. noch in הועתקתי לכאן (Midrasch Kohelet 84d) oder מעתיקין התבואה ממקום למקום (Aruch v. פן) sichtbar ist, ging meist in die bildliche des Entrückens, Fortschreitens über, daher: שהעתיק מבריותיו (j. Chagiga 2, 1 f. 5a), שיעתק „dass er die Meinung ändere“

---

[1]) R. Natan im Aruch oft, z. B. v. אגם, אגירייסין, אטבא, אונוס. Raschi Genes. 1. 11. 4, 23. 19, 9. 38, 16 49, 19. Deuter, 32, 36, Hoheslied 1. 9 u. a. m. Hiob-Commentar ms. H. h. 32. [2]) Zidkia Harofe (s. Zion Th. 1 S. 112), daher Tanja 58b. [3]) Vgl. Zunz Ritus S. 182. [4]) Hiob-Commentar H. h. 32. [5]) Hamanhig Abschn. פסח § 72. [6]) R. Tam bei Dunasch S. 56. [7]) המשוטות שלועזין ריימיש in den Glossen zu Batra, s. Orient 1847 L. Bl. S. 566. [8]) z. B. zu Jerem, 2, 22. 24. 49, 16. Ezech. 13, 18. 15, 4. 21, 26. 26, 9. [9]) Aruch v. אקיום, חורא, אסתניר. [10]) Batra 73a. [11]) Maccot 20a. [12]) S. Orient 1846 S. 436. [13]) Wörterb. v. או und שמך. [14]) ארחות חיים 80b. [15]) RGA. N. 46 f. 68d. [16]) Gedicht חרב המתהפכת S. 13 Vers 121. [17]) Zunz zur Geschichte S. 198. Vgl. לועזי רומי in Menachem b. Salomo Wörterbuch v. גר [Dukes קובץ S. 19].

(Kusari 3,38), להעתיק השמח משמחתו [1]), ולהעתיקם אל הדרך הטובה [2]), (שיעתק מדעה לדעה [3]). So wurde auch das biblische העתיקו (Spr. 25, 1) als der Verborgenheit entrücken, in eine Sammlung eintragen [4]), von den griechischen und aramäischen Versionen daher als abschreiben aufgefasst, und kommt in dieser Bedeutung bei Abraham b. Chija [5]), Josippon [6]), Samuel b. Meir [7]), R. Joel halevi [8]) und Andern vor. נסח das aramäische Verbum für wegrücken, wird schon vom Gaon Hai [9]) auf gleiche Weise verwendet; daher heisst das Buch oder Formular (טופס), aus welchem abgeschrieben wird eben sowohl העתק [10]) als נוסחא [11]) und letzteres auch s. v. a. Exemplar [12]). Selten ist in derselben Bedeutung השיא [13]).

Der Begriff des Fortrückens ward auch ausgedehnt auf das Uebergehen in ein anderes [14]), also auf das Uebertragen [15]), das weiter Berichten [16]), am häufigsten, von Abenesra [17]) namentlich, auf das Ueberliefern von Lehren, daher die Ueberlieferung העתקה [18]) heisst und die Urheber des mündlichen Gesetzes מעתיקי הדת [19]) oder המעתיקים [20]) genannt werden. Endlich wurde, nach der Analogie von transferre, traducere,

---

[1]) תקון מדות 7a. [2]) מוסרי הפלוסופים 7a. [3]) Palquera המבקש 21a. Vgl. noch Dukes: Philosophisches S. 14. [4]) Abot R. Natan c. 1. Vgl. Midrasch Prov. c. 25 und Jalkut ib. § 961. [5]) העבור S. 32. [6]) S. 155. [7]) Batra 44b. [8]) Mordechai, Megilla § 1341. [9]) המכריע N. 36. [10]) ר"אבן 97d. Parchon Lexic. v. עתק. [11]) Aruch v. רד. Vgl. Elia Levita in שברי לוחות. [12]) Maimonides bei Ozar nechmad Th. 2 S. 4. Jesaia de Trani in המכריע N. 31 f. 24 cd. [13]) Tosefta Sota 7, 5: והשיאו [ומשיאין] את התורה שהיתה כתובה בשבעים לשון. [14]) Dunasch תשובות S. 32 § 107 הועתק החרק אל הצרי, eben so ist נעתק und יֵעָתֵק verwendet. Daselbst auch העתקת החרק wie bei J. Tibbon העתקת דעתו (Kusari 3, 38). [15]) תקון מדות 4a: העתקת הדבר הזה. אמונה רמה S. 17: העתיקו שם התנועה גם כן אל כל שינוי. [16]) Kimchi v. רכל: כמו שהסוחר מעתיק הסחורות כן המלשין מעתיק הדברים. [17]) העתיקו z. B. Commentar Genes. 1, 26. 18, 28. Exod. 21, 17. Levit. 21, 2. 23, 3. 11. Hoh. Lied Vor. Ps. 78. מבוא התלמוד Anf.: שהעתיקו ממשה רבינו ע"ה עד ימי רבינו הקדוש ע"ה. [18]) Abenesra pentat. Commentar Vorw., zu Deuter. 32, 17. 39. Samuel Tibbon in der Erklärung der Fremdwörter v. עתק: דברי הקבלה; דברי וכן קוראים הערב העתקה. Der Uebersetzer des Maimonidischen מאמר היחוד S. 32: בשכל והעתקה. [19]) Abenesra pent. Vorr., Exod. 21, 29. Levit. 25, 9. מ' המצות: Kohelet 2, 25. [20]) Abenesra Levit. 19, 19. 23, 3 u. a. m. יסוד מורא c. 6.

ital. traslatare, trasferire, trasporre, tradurre, franz. translater, traduire, das Fortrücken und Uebertragen auf übersetzen ausgedehnt, wie es scheint, bereits von R. Chananel[1]; dann von Isaac Barzelloni[2], Abraham b. Chija[3], Abenesra[4] und erst seit dem Zeitalter der Tibboniden der herrschende Ausdruck[5]: dass, wie in Gesenius Wörterbuch (Art. לעז und עתק) behauptet wird, עתק in der Bedeutung von abschreiben und übersetzen schon im Talmud vorkomme, ist ein Irrthum, da eine solche selbst dem Midrasch der Sprüche und sogar Raschi unbekannt gewesen.

Ausser Abschreibern[6] und Berichterstattern[7] hiessen nun vornehmlich Uebersetzer[8] מעתיקים, in späterer Zeit sogar Herausgeber[9] und Drucker[10]. Bei Abraham b. Chija[11] wurden auch die eine Seelenwanderung[12] lehrten mit diesem Ausdrucke bezeichnet.

---

[1]) Aruch v. גרע: להעתיקה כמות שהיא. [2]) שהעתיק רבינו האי ···· העתיק אותו בלשון הערב Vorwort zu Hai's Werk über Kauf und Verkauf. [3]) העבור S. 5: הייתי מעתיקם אל לשון הקדש. [4]) Cod. Rossi 212 bei Steinschneider in der deutsch.-morgenl. Zeitschr. Bd. 24 S. 356 u. f. [5]) Kardaniels Vorr. zum Kusari. J. Tibbons Vorreden zu Rikma und den Herzenspflichten; beständig bei Sam. Tibbon. [6]) Joseph Kara in seinen Commentarien ms. öfter ואני המעתיק. Hajaschar § 282. המאור Vorr., Kimchi v. עתק. [7]) Abraham מלחמות ה׳ S. 12, 18. [8]) z. B die Verfasser des Targum bei Tibbon (Vorrede zu den Herzenspflichten); Hieronymus המעתיק in מלחמת חובה. [9]) Steinschneider Catal. Bodl. S. 75. [10]) De Rossi Annal. saec. XV S. 78. [11]) s. ס׳ העבור Einleitung S. X. [12]) העתקה in Saadia's Glaubenswerk 6, 7.

VI.

Ueber das Verbum פרסם.

(Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft Bd. 26 [1872] S. 757—763).

Das aus פרהסיא (παῤῥησία) gebildete, bei Syrern und Juden bereits in den ersten Jahrhunderten gebräuchliche Zeitwort פרסם „bekanntmachen, veröffentlichen, entdecken" bedeutet auch „verrathen": ולא מפרסמין למלכא (j. Peah 1); איני מפרסם כל בריה (j. Sanhedrin 6, 3), wofür Sanhedrin 43b hat: וכי דלטור אני „bin ich ein Angeber?" spricht Gott zu Josua; אנא מפרסם ליך „ich verrathe dich" (j. Sanhedrin 7, 13); vgl. Midr. Thren. 73c. Für die erstgenannten Bedeutungen geben Talmud, Midrasch und die palästinischen Targum zu Pentateuch und Hagiographen mehrfache Belege. Tosefta Joma c. 4. und Joma 86b heisst es: Heuchler (חנפים) müsse man bekanntmachen, entlarven. Dass solche Menschen zu den Angebern (s. g. Spitzeln) zählten, beweist Targum Hiob, welches חנף durch דלטור delator erklärt. Als verstärkender Zusatz kann בגלוי angesehen werden in den Ausdrücken לפרסם בגלוי (Mechilta 14a, Sifre Numer. 15, 41, Sota 9a, Jalkut Numer. § 750 und Prov. 26, Raschi Numer. 11, 10). Andere Stellen, wo פרסם vorkommt, sind z. B. Mechilta 5a, Tr. Aboda sara 5a, Bereschit rabba 70f.80a, Wajikra rabba 23f. 192b, 32f. 202b. Midrasch Cant. 27c, j. Aboda sara 1, 1; j. Jebamot 8, 3 (auch j. Sota 8, 6, j. Kidduschin 4, 1) לפרסם; Tanchuma 19c, 36a, 58a, 67b, 71a, 73c, 74a, Bamidbar rabba c. 18 = grosse Pesikta Abschn. 7, Genesis-Agada S. 4. לפרסם בעולם haben Midrasch Tanchuma 61a,

Bamidbar rabba 280 d, Abuab im Leuchter c. 266; פרסמו עצמן (j. Kidduschin 4, 1) „sie haben gezeigt was sie sind“.

Die Targumstellen hat Buxtorf gesammelt, z. B. Numer. 17, 26, Hiob 20, 27. 36, 15. Cant. 5, 11. Thren. 2, 14. Kohelet 12, 14. Esther 3, 14. 9, 26; zweites Targum 1, 12; auch II Chron. 6, 30. — Von älteren Autoren sind noch anzuführen: Derech erez sutta c. 7 wo מפרסמה dem מצנעת gegenübersteht; Eldad Schreiben an den Gaon Zemach, Isaac Giat Halachot Th. 2 S. 62, Aruch v. פומבי, Raschi öfter z. B. Genes. 19, 33. 37, 25. Abraham b. Chija הגיון Bl. 36, Abenesra Exod. 20, 12 u. A. m. Im alten Nizzachon p. 250 bedeutet es beichten. Die Verwandtschaft mit הודע erscheint in מפרסמך ומודיע לכל der Genesis-Agada (S. 65), המודיעה והמפרסמת Abraham's b. Chija (הגיון Bl. 29), der Abwechselung von להודיע und לפרסם in den Nutzanwendungen (תועליות) von Levi b. Gerson, und bei dem alten Autor, der das biblische ואדעך בשם mit פרסמתי לך erläutert, s. Parchon Lexic. v. ידע und die Schrift פליטת סופרים S. 28.

Auch die synagogalen Dichter haben פרסם aufgenommen, z. B. Binjamin in der Selicha für Esther-Fasten אבשרה (פִּרְסְמוּ), Meir hacohen in seinem Tischsegen אות (לְפַרסמה), Meir b. Isaac in den beiden Jozer אדיר ונאה (לְפַרסם) und אילת השחר (פִּרסם), Joseph Tobelem in Maarib 7. Pesach (פִּרסמו), Isaac halevi im Hochzeit-Sulat (לְפרסמה), Menachem b. Machir in der Selicha אדם בקום für Esther-Fasten (לְפַרסם), der ungenannte Verfasser von אדיר דר (תורה פִּרסמו), Isaac Seniri im Sulat אלהים ה׳ (לְפַרסם נס), Menachem im Piut des Thorafestes (פִּרסמוך), Baruch b. Samuel[1]) in den Selicha's אתה הרואה (מְפרסם ברבים) und אבקש (לְפַרסם); im Einheitsgesang 5. Tag (וּמלפרסמהו).

Aus dem aramäischen Infinitiv פרסומי, welchen das palästinische Targum, der Talmud und der Piut אלו פומי[2]) haben, ward das klangähnliche nomen verbale פִּרְסוּם gebildet: פרסומי ניסא (Pesachim 112 a, Megilla 18 a, Hapardes 46 c) heisst

---

[1]) Vgl. meine Literaturgesch. d. synag. Poesie S. 240. 152 u. f. 147 u. f., 157, 131 N. 12. 250, 89. 473, 307, 308. 704 (Nachtrag S. 38).
[2]) Das. S. 80.

hebräisch פרסום הנס im Kol bo 45b, in dem Esther-Commentar (ed. 1855 S. 21). Daher wird das Oeffentliche und Bekannte so benannt (Raschi Sabbat 21b, Herzenspflichten S. 133. 153. 257 ed. Leipzig, More Nebochim 1, 68), die Offenbarung (מכתם לדוד f. 65), das Offenbarwerden (More 3, 12), die Veröffentlichung (Maimonidische Briefe 48b), das Gerücht (Ascher RGA. 17, 1. Abraham der Karäer: הפרסומים המגונים, s. Ginse Israel 3, 36); מִצַּד הפרסום was nach der allgemeinen Stimme gut oder schlecht ist, worüber Averroes הנצוח 57b, Palquera in ראשית חכמה ms. Bl. 523a, 557ab, More Hamore S. 11, Moses Narboni zu More 31b, die Schrift בחינת הדת Anfang zu vergleichen ist. בפרסום gilt demnach so viel als בפרהסיא „öffentlich" (Isaac Giat Halachot 1 S. 30, מאזני צדק S. 185, Salomo Verga שבט יהודה 24b, Joseph Caspi bei Geiger Zeitschrift Bd. 6 S. 125); ונקרא בפרסום „und hiess im öffentlichen Verkehr" (Isaac Latas RGA. S. 98). Daher ist dieses Wort mit גִּלּוי synonym bei Kimchi (Lex. v. חרף) und Bedarschi S. 28, wie schon פרסם in Targum Hiob und Klagel. für das hebräische גלה gebraucht ist.

Das Passivum, התפרסם oder נתפרסם, „bekannt werden" findet man Rosch haschana 24a, 25b. j. Taanit 2. 1, Bereschit rabba c. 6, Pesikta Hachodesch, Jelamdenu bei Aruch (וו) und im Jalkut (Genes. § 86), im palästinischen Targum (Exod. 2, 14. Ruth 3, 3. Klagel. 4, 22. Kohelet 12, 13. II. Targ. Esther 3, 15. 8, 13. 14. 9, 14) und bei den Autoren seit dem neunten Jahrhundert, als: Gaon Sar Schalom (Or sarua 2 § 50 S. 22), David b. Saccai (Geiger Zeitschr. Bd. 10 S. 177), Nissim (המפתח 20a), Jehuda hacohen (bei Meir Rothenburg RGA. N. 844), Raschi (Genes. 38, 23, Hapardes 23d, 56b), im Dibra אאריא[1]), Maimonides (ה' תשובה 3, 9), Joseph Bechor Schor (zu Genes. 45, 15), Kalonymos b. Jehuda in der Akeda אורח. Gleichwie das Aktiv mit הודיע ward das Passiv mit נודע verbunden (Kimchi zu 1 Sam. 22, 6 und Lexic. v. ידע), und bei Bedarschi S. 233 heisst מתפרסם, als dem Bescheidenen — צָנוּעַ — entgegengesetzt, der Prahlende.

Die Conjugation Pual ist seltener gebraucht[2]). Das

---

[1]) das. S 78. [2]) z. B. שיפורסם in Maimonides Abhandlung über gewaltsame Taufe (Breslau 1850) 3a.

Mittelwort מפורסם „bekannt" (Sifra 45a = Jalkut Levit. § 526 f. 143a, Joma 86b, j. Jebamot 8, 3 = j. Kidduschin 3, 11), „offenbar" oder „öffentlich" (j. Rosch haschana 1, 5. Bereschit rabba c. 36), dem צָנוּעַ gegenübergestellt (Schemot rabba c. 41, Tanchuma 36a, Derech erez sutta c. 7), „augenscheinlich" (Verga 18b) ist aus der Verbindung mit Hauptwörtern am deutlichsten zu erkennen, wozu die hier folgende Zusammenstellung beitragen dürfte:

אדם מפורסם (Gaon Paltoi bei Kol bo 155a. Isaac Giat Halachot 2 f. 13, Abraham b. David ס׳ הקבלה 41a),
אימרא מפורסמת öffentlich getragenes Kleid (Tosefta Kilajim c. 4),
אמרתם המפורסמת (More 1, 59) ihr berühmter Ausspruch,
גולה מפ׳ (j. Mezia 10, 1),
גנב מפ׳ (Tr. Baba Mezia 115a).
גנאי מפ׳ (Zarza in Mekor Chajim 17b) offenbar schändlich.
הדעות המפ׳ (More 3, 46, 22, Malmad 14a, Zarza 62d) verbreitete, geltende Meinung.
דתות המפ׳ (אמונה רמה S. 73.),
חטא מפ׳ (Joma 86b),
החכמים המפ׳ / חכמינו .... } (More 3, 54. 52),
טענות מפ׳ (Nissim in מגלת סתרים).
טעות מפ׳ (Abraham b. Chija, s. dessen העבור S. X) offenbarer Irrthum.
הידיעה המפ׳ (Averroes ס׳ המופת 45b) das anerkannte Wissen
הכופרים המפ׳ (Maimonides Abhandlung a. a. O. 3b) die öffentlichen Ketzer.
מדה מפ׳ (Abraham b. Chija הגיון 12a).
מום מפ׳ (Leuchter c. 48),
ממזר מפ׳ (j. Jebamot 8, 3. j. Kidduschin 3, 11),
מנהג מפ׳ (More 3, 47) allgemein verbreitete Sitte.
מנחש מפ׳ (Zarza a. a. O. 97b).
מת שהוא מפורסם (j. Moed katan 1, 6) oder מת מפורסם (Hagahot Ascheri zu Tr. Moed katan c. 1 § 14) eine gekannte Leiche.
הנס המפ׳ (Verga 29a) das offenbare Wunder.
ספר מפ׳ (More 3, 12) ein berühmtes Buch.

עבירה מפורסמת (Raschi Ezechiel 3, 20) s. v. a. חטא גלוי (Raschi Joma 86b), eine öffentliche Uebertretung.

הענין המפ׳ (More 3, 22) }
פילוסוף מפ׳ (Kusari 1, 63) } allgemein bekannt.

הצורה המפ׳ אצל ההמון (More 1, 1) die Form, wie die Menge sie kennt.

רופא מפ׳ (Kusari 1, 79) berühmter Arzt.

שוטה מפ׳ (Verga 36a) offenbar verrückt.

בשמו מפורסם (Abraham b. Chija הגיון 6b) bei seinem bekannten Namen.

שקר מפ׳ (יסוד עולם Th. 2 f. 36d. Verga 42b) offenbar falsch.

שרש מפ׳ (Verga 11a) bekannter Ursprung.

שמחה מפורסמת (Samuel b. Meir zu Batra 145b) gleichbedeutend mit בפומבי oder בגלוי „öffentlich"; vgl. Tischbi v. פומבי.

Was augenscheinlich ist heisst מפורסם לעיניו (Verga 18b), das Erfahrungswidrige בלתי מפורסם (Abraham halevi: der erhabene Glaube S. 45), Weltbekanntes מפ׳ בעולם (More 3, 29. Palquera Vorr. und S. 157 More hamore. Isaac b. Scheschet RGA. N. 45. del Medigo אילם S. 29). Was offen und sichtbar (Bedarschi S. 93) und bekannt ist, dabei braucht man nicht zu verweilen (במפורסם oder בדבר המפ׳), s. Isaac b. Scheschet N. 171. 268. 297; ס׳ החנוך § 380. Bei More 1, 46 heisst במפורסם „nach dem üblichen Begriffe". Bei alten synagogalen Dichtern findet man נסתר ומפורסם (Selicha אותך אדרוש), קדושתך מפורסמת[1]), מפורסמים (Abigedor Kara in אשתטחה).

Aus dem ältern sinnverwandten, nur in Bezug auf Gottes Allwissenheit gebrauchten גָלוי וידוע[2]), womit Josippon's (S. 91) הגלוי והנודע zu combiniren ist, entstanden Verbindungen des מפורסם sowohl mit גלוי als mit ידוע, z. B.

גלוי ומפורסם (המפתח Anf., ס׳ העבור S. 24. 34. Vorrede zu מאזני צדק S. 3, מעשה נסים in Hechaluz Jahrg. 7 S. 119. Leuchter c. 134); nebst ידוע (in יסוד עולם 4, 1).

---

[1]) Litgesch. d. syn. Poesie S. 148. [2]) Musaf-Tefilla und Jose אפחד am Neujahrsfeste; Mechilta 61b, 95b; Berachot 17a, 60b. Taanit 20a; j. Taanit 2, 4. Im Plural: Tefilla des Versöhnungsfestes; Meschullam bei Aruch v. סעד; Abraham b. Chija הגיון Bl. 24.

גלויה ומפורסמת (Kusari 2, 56. Briefsteller ed. 1534 § 30, יקוו המים S. 157).

מפורסמת וגלויה (Hapardes 23d, Ofan יחיד ערץ)[1]); im Plural: Kusari 3, 63. גלוים מפורסמים: Gabirol שוכן עד.

מגולה ומפורסם (Joseph Zaddik im Mikrokosmus S. 58; im Plural fem.: Abenesra (s. Zeitschr. der DMG. Bd. 24, S. 358).

מפורסמת ומגולה (Schalom Enabi in Mikamocha für Hüttenfest)[2]); im Plural: Abraham b. David השגות zu ה' תשובה 2, 5.

ידוע ומפורסם (R. Tam bei Meir Rothenburg RGA. N. 315. Samuel Tibbon in More 1, 46. 2, 10 und in יקוו המים S. 31. Moses Tibbon Vorrede zu ס' המצות. Nachmanides Vortrag S. 9, Schemtob Palquera Vorrede zu seiner Schrift über die Meinungen der Philosophen, Moses Rieti 100a); im Plural in יקוו המים S. 173. ידועות ומפורסמות in Herzenspflichten 3, 3.

מפורסם וידוע (Hai in Gutachten der Gaonen ed. 1864 N. 99). המפ' הידוע (More 3, 23, Narboni zu More 60b); im Plural in More 2, 29; המפ' הנודעים das. 2, 26. In תקון מדות 3b ist המפורסמים dem הידועים parallel, und הידועים in More 1, 69 lautet המפורסמים bei Palquera in More hamore S. 36. Auch das biblische מיודע (Ps. 55, 14) wird von Bedarschi (Synonymik S. 251) mit אוהב מפורסם ונגלה erklärt.

Zum Theil war die Nebeneinanderstellung des ידוע mit מפורסם eine Folge des letzterem von den Philosophenschulen zuertheilten Begriffes. Es hat nämlich sowohl der Gegensatz von lebendig und leblos als der Zusammenhang von Kraft und Stoff die Trennung von Geist und Körper und demgemäss die Klassifizirung der Dinge und unserer Vorstellungen bewirkt: dorther haben Logik und Fakultäten ihren Ursprung. Theologie und Philosophie wollen die geistige Kraft, Rechts- und Heilkunde den Stoff erforschen; zu dem Behufe haben die ersten beiden zwischen Glauben und Wissen, die beiden letzten einerseits zwischen Einzelwesen und Gesammtheit, anderseits zwischen sinnlich und sittlich getheilt. Den Anstoss

---

[1]) Litgesch. S. 561. [2]) Nachtrag zur Litgesch. S. 47.

gab die Aristotelische[1]) Eintheilung der Begriffe in Bezug auf die Denkobjekte in speculative (מושכלות), überlieferte, anerkannte (ἔνδοξα, manifesta) und sinnliche (מורגשות, bisweilen מוחשות)[2]); nach den ersten drei, welche die Gesammtheit der Gesetze bildeten[3]), wurden die Auslegungen der Alten klassifizirt[4]).

Auf die von der allgemeinen Sitte anerkannten wurde nun der Ausdruck מפורסמות übertragen, die daher auch המוסכמות[5]) oder מנהגיות[6]) genannt wurden, indem sie nicht was wahr und falsch, sondern was sittlich schön oder hässlich ist bezeichnen, und als solche so wenig als die überlieferten des Beweises bedürfen. Weil sie die Sittengesetze sind, sind Religionen und Nationen über ihren Werth einig, denn das Zusammenleben der Menschen beruhet auf ihrer Anerkennung[7]). Desshalb heissen sie bei Schemtob Palquera מדות המדיניות oder מעלות היציריות (Sefer hamaalot ms. S. 25 u. 35. Reschit chochma ms. f. 523). Wenn daher das מפורסם auch nicht dem unbestrittenen (מושלם, More hamore S. 152) oder dem speculativ begründeten (מושכל) im Range gleich stehe, so sei es doch der Wahrheit nahe (Reschit chochma ms. f. 539. Moses Chabib Vorr. zu דרכי נעם), und die moralischen Gebote bedürfen keines Beweises (vgl. Maimonides Logik c. 8, Samuel Tibbon יקוו S. 69). Daher der Lehrsatz[8]) in Maimon. Logik, dass die מפורסמות nicht bewiesen su werden brauchen, welchen auch Levita, Asaria de' Rossi (c. 34 f. 108b), Kaufmann (Vorrede zu David Gans: Zemach David) und Moses Mendelssohn (Commentar zu מלות ההגיון c. 8) anführen.

---

[1]) Joseph Zaddik: Mikrokosmus S. 5. Maimonides Logik c. 8. Kalonymos רוח חן c. 6. Joseph Caspi: commentaria ed. 1848 S. 12. Aaron Kar. עץ חיים c. 80 S. 104. [2]) Logik a. a O. Schemtob Palquera in der Abhandlung von der Seele. Abraham halevi's Glaubenswerk, Jos. Caspi u. A. [3]) More 2, 33. Malmad 40b. [4]) Abuab: Leuchter Vorrede. [5]) Abraham Abulafia שבע נתיבות S. 15. [6]) Kusari 2, 48. [7]) More 1 c. 2. Vgl. Auswahl Kabbalistischer Mystik Lpzg. 1853 S. 14. Maimonides Einleitung zu Abot c. 6. Abraham halevi אמונה רמה S. 75. Scheyer das psychologische System u. s. w. (1845) S. 22. [8]) Meine Nachlese in Hebr. Bibliographie B. 9 S. 87 (unten XII, 5).

Voraussetzungen, für welche Beweise überflüssig sind, hiessen daher הקדמות מפורסמות (Isaac Natan Concordanz Vorr. Col. 9); weil Richter und Beamte das Gesetz, Philosophen die Idee handhaben, hiessen jene in das Moralische, diese in Weisheit Versenkte (שקועים) [1]. Auch bei Immanuel dem Dichter stehen die Kenner der מושכלות höher als diejenigen, welche die מפורסמות cultiviren, die in der Unterwelt als Blinde sitzen. Bisweilen z. B. in der Vorrede des ס׳ האגור heisst עוסק במפורסמות der Beschäftigte überhaupt.

Berühmte Leute heissen in dem Pentateuch אנשי שם (vgl. lat. nominati, ital. rinomati), in der Chronik אנשי שמות, bei David Kimchi (Ps. 87, 5) בעלי השם, während die Tibboniden (s. oben S. 72) bereits das Wort מפורסם dafür gebrauchten, denen Menachem Meiri [2]), Verga [3]), Saul hacohen [4]) u. A. folgen. Allein als Ehrentitel in Briefen und auf Grabsteinen kommt dasselbe im Mittelalter nicht vor: המפורסם הידוע als Begleitung einer Briefaufschrift zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts [5]) steht ganz vereinzelt. Dafür schrieb man, bereits im eilften Jahrhundert, אלוף, גאון und מופלא [6]), und dieselben Ausdrücke nebst מופלג (ausgezeichnet) wurden auch in Grabschriften angebracht. In der Regel wurde im Briefwechsel, nach der Empfehlung in Tr. Abot c. 6 § 3, bei der Ansprache das biblische אלופי ומיודעי gebraucht. Belege geben Elieser b. Natan (אבן העזר 31d, 147d, 153c), ס׳ הישר 582. 596, die Maimonidischen Briefe 21a, 58b, Jacob Antoli (cod. Lips. h. im Catalog der Mss. S. 306), eine Nachschrift zu cod. h. Paris 185 N. 5. Seltener ist אלוף ומיודע [7]). An Mehrere wurde im Plural אלופי oder אלופינו u. s. w. geschrieben, vgl. Maimonides Gutachten N. 35, Briefe 7b, Isaac Zarfati Sendschreiben (1854) S. 20. Noch David Gans, der viele Männer in seiner Chronik namhaft macht und rühmt, hat nur ידוע und מופלג, niemals מפורסם, welches Wort erst seit etwa zwei Jahrhunderten eine Titulatur von Lebenden

---

[1]) Moses Narboni Commentar zum More 41b. Vgl. Steinschneider Anmerkungen zu מאמר היחוד S. 14. [2]) zu Abot 17b und c. 2 § 8. [3]) שבט יהודה 34a. [4]) שאלות 10c. [5]) מנחת קנאות S. 138. [6]) Meir Rothenb. RGA. N. 887. [7]) derselbe N. 57, ed. Cremona N. 24. 63.

und ein Lobpreis von Verstorbenen geworden. Auf Grabsteinen findet man es in Lemberg seit 1664, in Wien seit 1670, in Prag seit 1679. Mit der Zunahme der von Rabbinen ausgehenden Druckprivilegien und Bücherempfehlungen verbreitete sich das המפורסם auch als Bezeichnung rabbinischer Grösse, namentlich unter polnischen und deutschen Juden, dem das מושכל untergeordnet wurde, während im Alterthum das Gegentheil stattgefunden.

VII.

Biblisches und Geschichtliches.

A) Alter der Casselschen Bibel-Handschrift Kenn. 157.

(Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft Bd. 25 [1871] S. 649—651).

In Bezug auf alte hebräische Handschriften ist schon vor 27 Jahren[1]) bemerkt worden, dass die in Unterschriften vorkommende Formel הסופר לא יזק, auf חזק ונתחזק reimend, sammt dem die Leiter ersteigenden Esel deutschen Abschreibern seit dem letzten Drittel des dreizehnten Jahrhunderts gehört, und wurden als Belege 21 codices angeführt. Die Zahl der Zeugen kann heute vergrössert werden. Das חזק .... לא יזק findet sich nämlich in folgenden Handschriften:

Bibel vom J. 1264[2]); cod. Rossi 1240 (J. 1270); cod. London Add. 11639 (um J. 1277); Kennic. 17 und 526 (הכותב); Machsor ms. in Breslau (sämmtlich aus dem 13. Jahrh.); Kenn. 13 (um J. 1300); Kenn. 5; Kenn. 593 oder Wien 12 (J. 1302); Rossi 949 (Var. Lect. t. 4 p. XXIII); cod. Berol. (J. 1333)[3]); Uri 266 (J. 1334); Rossi 1080 (vor A. 1336); cod. in Cambridge oder Kenn. 92 (J. 1347); Kenn. 612 (J. 1371); Rossi 480 (J. 1381); ס' הנייר cod. Asulai (J. 1392); französisches Machsor cod. Zunz (חזק ואתחזק הכותב am Ende des Versöhnungstages f. 412); Rossi 1257 (לא אזק); Parma 26[4]); Wien 43; cod. Nürnberg bei Nagel p. 23; cod.

---

[1]) Zur Geschichte S. 207; angeführt im Wiener Verzeichniss (1847) S. 14. [2]) zur Geschichte S. 209 Anm. d., 208 Anm. b. [3]) Wolf bibl. t. 1 p. 166. [4]) hebr. Bibliographie B. 7 S. 117.

Leipzig 23; ältere Abschrift am Ende der gedruckten pentateuchischen Tosefot: Rossi 145 vom J. 1468 (הכותב יחזק והקורא לא יזק); cod. Paris 1045[1]) (ולא יוזק לעד הקורא והסופר); cod. Steinschneider[2]) (J. 1470); Wien 119 (J. 1472).

Dieselbe Formel war mit dem יעלה חמור בסולם oft noch mit dem Zusatze אשר יעקב אבינו חלם verbunden gleichzeitig gebräuchlich; Belege geben cod. Weimar bei Hirt orienttal. Bibliothek Th. 6 S. 284 (nach A. 1238), Kennic. 193 wo פרד oder פרה anstatt des Esels erscheint (J. 1290), Machsor cod. Saraval I jetzt in Breslau (J. 1299), cod. in Königsberg (J. 1313), Kenn. 155 in Carlsruhe; cod. Rossi 405[3]) (vor J. 1327); viele Handschriften des vierzehnten Jahrhunderts als: ein biblisches Glossar cod. 301 in Paris[4]), cod. Michael 444, die Wiener codd. 14 (Kenn. 595), 3 (Kenn. 590), 8, 52, 13 (vor J. 1348), cod. Kenn. 185 in Mailand (לא יומת statt לא יוזק), cod. Bisliches 59[5]), cod. Vatic. 5[6]), cod. Wien 10 (Kenn. 588), Oppenh. 102F (Rossi exter. 59, J. 1340), Kenn. 160 in Erfurt (ohne לא יזק, J. 1343), Bisliches 13 aus der Provence, Parma 31[7]) (J. 318), Wien 44 (eine Kuh, J. 1392), Vatic. 324 (J. 1399). Dem Jahr 1411 gehören an cod. Rossi 562 und cod. Luzzatto 109[8]); älter als A. 1449 ist cod. Rossi 874, wie aus Var. Lectt. B. 2 S. VIII erhellt. Mit dem חזק ונתחזק ist הסופר לא יזק auch in die alten Drucke übergegangen, wie Avicenna's Kanon (1491) und die Sammlung Constantinopel 1519 am Ende von Tobia und zum Schlusse des Buches zeigen.

Die Stelle aus Jes. 40, 29 נתן ליעף כח, mit dem vorgesetzten ברוך in das Frühgebet der spanischen Juden[9]) aufgenommen, ist eine bei Verfassern — z. B. Isaac Sahola — und namentlich bei deutschen Abschreibern — später in abgekürzter Gestalt בנ"לך — übliche Schlussformel geworden. Für die Abschreiber geben Belege cod. Vatic. 389 (תהלה

---

[1]) Orient 1847. Litbl. 30. [2]) Jeschurun B. 5 S. 151 u. f. [3]) Mittheilung von Abbate Perreau. [4]) Dukes introduction aux proverbes p. 41. 50. [5]) Verzeichnet in הפליט Berlin 1850. [6]) Lebrecht Handschriften u. s. w. Berlin 1862 S. 75. [7]) Hebr. Bibliographie B. 8 S. 27. [8]) Luzzatto in Kerem chemed 4 S. 178, Ozar nechmad Jahrg. 2 S. 17, catalogue de la bibliothèque de Luzzatto, Padua 1868, p. 12. Zunz in hebr. Bibliographie B. 5 S. 143. [9]) Zunz Ritus S. 13.

· · · לנותן. J. 1280), cod. Florenz bei Biscioni S. 110 (J. 1291), Rossi 185 (J. 1304), Rossi 12 (J. 1311), 107, 1247, 452 (statt ליעף des Schreibers Namen), 552 (weder vom Schreiber Obadia[1]) noch aus dem zwölften Jahrhundert), Parma 66[2]), cod. Berol. vom J. 1333, Kenn. 1, Kenn. 612[3]) (J. 1371), Wien 39 (vor J. 1340), Rossi 956, Leipzig 10 (J. 1410), Rossi 951, Odessa 12[4]), Wien 119 (ההוראה לנותן ליעף, J. 1472), Odessa 14 (aus neuerer Zeit). Auch am Ende alter Drucke ist der ganze oder halbe Jesaianische Vers stehende Formel geblieben, wie unter anderen de Rossi Annal. Saec. 15 N. 4 (J. 1477), 12 (J. 1485), 17 (J. 1487), der אגור um 1490, Nachmanides Commentar (Annal. S. 123), Aderet Gutachten (das. S. 126), mehrere Drucke Daniel Bombergs (Haftara's 1516, Bibel 1517, התרומה 1523) und das Gebetbuch Prag 1527 zeigen. In dem erwähnten Wiener cod. 13 ist des Reimes wegen ליעף weggelassen. Jedenfalls weist die Verwendung ברוך נותן ליעף כח in Handschriften und Drucken verschiedensten Alters die Meinung gänzlich ab, als stecke eine Jahresbestimmung dahinter und bezeichneten jene vier Worte das Jahr [4]957 d. i. A. 1197.

Nach diesen Zurüstungen nähern wir uns dem Casselschen Codex, um desswillen Schiede im Jahr 1748 ein Buch von 226 Seiten und J. D. Michaelis, der mit seinen Zuhörern von 1766 bis 1771 mit demselben sich beschäftigt, eine Abhandlung von 122 Seiten geschrieben hat. Allein von beiden erfährt man nicht, dass am Ende von Leviticus und Daniel ausser ברוך auch חזק · · · · לא יזוק erscheint, und an letzterer Stelle offenbar der Name oder הסופר zu ergänzen ist. Die vollständigere Unterschrift hinter Leviticus, die bei Schiede p. 46 — nicht bei Kennicott — angegeben ist, lautet; אני יצחק בר רבי ברוך הסופר כתבתי זה החומש וסיימתי יום פרשה עקב ברוך הנותן ליעף כח אמן. Demnach gehört auch diese Handschrift in die Reihe der oben verzeichneten, welche mit לא יזק und הנותן u. s. w. auftreten und schon aus diesem Grunde Deutschland und dem sechsten Jahrtausend zugesprochen werden müssen. Ausser überflüssigen Punkten in

[1]) s. Zunz in Geiger jüd. Zeitschrift Jahrg. 6 S. 103. [2]) Hebr. Bibliographie B. 8 S. 97. [3]) Wolf Biblioth. t. 4 S. 90. [4]) Pinner Prospectus, Odessa 1845 S. 38.

mehreren Buchstaben habe ich in dieser Handschrift, die ich am 26. Juli 1871 gesehen, nichts merkwürdiges gefunden; manches abweichende mag auf Rechnung eines ältern Exemplars, aus dem abgeschrieben wurde, kommen. Da die Zählung der Psalmen mit dem zweiten Psalm, der א gezeichnet ist, beginnt, so mag diess eine Bekanntschaft des Schreibers oder Punctators mit Abenesra und Kimchi voraussetzen, welche den ersten Psalm als Einleitung in das Buch betrachten. Vollends darf, was den Schreiber betrifft, weder an den i. J. 1094 gestorbenen Spanier, noch an den um 1170 lebenden Gesetzlehrer [1]) gedacht werden. Auch der i. J. 1286 lebende Abschreiber gleiches Namens [2]) ist nicht der unserige, da seine Unterschrift einen verschiedenen Charakter hat. Die im neuesten Pariser Handschriften-Katalog [3]) befindlichen Berichtigungen jener Unterschrift haben in dem, was daran richtig ist, in meinen Aufsätzen [4]) ihre Quelle. Auch cod. Rossi 350 ist für einen Isaac b. Baruch geschrieben.

B) Masora Talmud Kabbala Grammatik in historischer Wirksamkeit.

(Jedidja B. 2 S. 265—268), 1818.

Mischna und Talmud erwähnen der Masora als eines alten Institutes, dessen vergessene Stifter in die dunkle Zeit der grossen Synagoge versetzt wurden. Eben so unbekannt sind uns die Anfänge der jüdischen Schulen, und Sopherim heissen sowohl die früheren Gesetzlehrer als Textbewahrer. Nach und nach erst sonderten sich Masoreten von Tanaim, und werden für die gesonderten Zweige im Studium der heiligen Bücher einzelne Namen bekannt.

---

[1]) Zur Geschichte S. 50. [2]) Das. S. 208. 215. [3]) cod. 4. [4]) Isr. Annalen 1840 Nr. 12. Zur Geschichte S. 215.

Dies unabbängige Nebeneinanderstehen der Masora und der Mischna hat uns den Verlust der alten, wahrscheinlich hebräisch abgefassten masorethischen Bestimmungen, zugezogen, wovon denn auch manche zur Zeit des Talmuds schon vergessen waren. Denn nur Weniges, was etwa polemisch gegen Samaritaner und Alexandriner gerichtet war, mochte in religiöser Beziehung den Talmud angehen, der übrigens für seinen Drusch, obwohl mit der rechten Leseart bekannt, Textesänderungen macht, und nicht selten gegen die Satzungen der auch von Karäern geübten und angenommenen Masora entscheidet. Hierin aber überwog sein Ansehen, da er, nicht jene, aus dem Volke emporgewachsen, auf dasselbe wiederum einwirkte. So hatte z. B. die Masora die fünf Finalconsonanten als besondere Zahlbuchstaben angenommen: aber so zählt nicht Talmud, nicht Volk, denen Medialen und Finalen gleich gelten.

Im elften Jahrhundert ward die Masora geschlossen; — zugleich sanken die Akademien Babyloniens. Da ging von Palästina die Kabbala aus und zog Masora und Talmud eben so wohl als fremde Philosopheme in ihren Zauberkreis. Der Sohar, ihr erster und glänzendster Repräsentant, übersetzt, citirt und commentirt talmudische Stellen, nennt Vocale, Gutturalen, Taggin, Pesik, Kethibs, Majusculen etc., und entwickelt neuplatonische Begriffe gemengt mit des Orients Magie, Chiromantie, Physiognomik, Geisterbeschwörung, Talismanen, himmlischen Alfabeten und Mysterien. Seine redenden Personen, unthätig, von reinen Gesinnungen, sich selber beschauend, ehren den Buchstaben mehr als das Wort. Weniger als der Talmud ist nunmehr die Kabbala im Stande, masorethische Räthsel aufzulösen; fester binden heisst ihr entwickeln. Und gerade wie sie mit Bibel und Masora umsprang, wütheten ihre barbarischen Jünger des 16. Jahrhunderts mit ihr selber, versinkend in den finstersten Aberglauben. —

Als aber, in demselben elften Jahrhundert, der Talmud ins Abendland gewandert war, fand er — wie später die Kabbala — die Köpfe nicht mehr unvorbereitet. Von Arabern mit griechischer Wissenschaft bekannt gemacht, hatten die Juden — zuerst in Afrika und Spanien — auf Grammatik,

Astronomie, Philosophie sich gelegt. Der jungen lebendigen grammatischen Thätigkeit fing allmählig Allerlei zu missfallen an: in der Masora das unfruchtbare Betappen des Materiellen, — in dem Talmud das Fechten für blinde Autorität; — in der Kabbala das Irre-Reden, welches den gegebenen Formen alle Bedeutungen, nur nicht die grammatische leihet. Der Versuch, dem alten Princip sich anzubequemen, ward endlich ein Kampf, worin aber durch ihre unbestimmte und complicirte Natur, auch oft von den Erscheinungen der Aussenwelt gehoben, keins je ganz unterlag. Daher sind vom zwölften Jahrhundert an Schriftsteller, Menschenalter und Gegenden nach drei Elementen zu construiren, welche — den Einfluss auf die christliche und muhamedanische Welt abgerechnet — heissen können: das alte talmudische der Theologen, — das mittlere kabbalistische der Asceten, — das neue grammatische (worin die Masora sich verloren) der Philosophen.

Abermals ziehen, obschon in veränderten Gestalten, grammatische und philosophische Ideen gegen talmudische und kabbalistische zu Felde. Aber es soll — so ziemt es der vorgeschrittenen Zeit — auch in dem Bestrittenen, das historisch- und sittlich-wahre geehrt, und nicht in die Sünde vieler Autoren verfallen werden, die jüdische Receptionen verwerfen, weil sie jüdisch sind, und Sittenlehren lächerlich machen, weil sie kabbalistisches Gewand tragen. Denn das ist die Philosophie, die himmelgeborene, die ihre Feinde besiegt, begnadigt und anerkennt.

C. Aelteste Nachrichten über Juden und jüdische Gelehrte in Polen, Slavonien, Russland.

(Frankel's Zeitschrift 1846 S. 382—386.)

Slavonien, Ungarn, Böhmen, Russland findet man seit dem zehnten Jahrhundert in jüdischen Schriften genannt: Ungarn bei Chasdai, Schafrut, Josippon, Saadia zum Daniel u. A., und zwar unter der Form הגר bereits bei Jehuda hacohen, Raschi und Isaac b. Abraham, welches ohne Zweifel dem Targum Ps. 83, 7 seinen Ursprung verdankt. Den gleichen

Ursprung hat נבל für Slavonien, welches letztere nächst diesem seinem gewöhnlichen Namen (bei Chasdai, Josippon, Benjamin, Kimchi, Moses de Coucy) auch durch כנען bezeichnet wird, welches ich bereits in den Anmerkungen zu Benjamin, Vol. 2 p. 227 nachgewiesen und Dukes (Sprache der Mischna S. 121) übersehen hat. Auch Schaffarik hat in der Untersuchung über die alte Benennung der Slaven von den hebr. Quellen keine Kunde gehabt. כנען bald Slavonien im Allgemeinen, bald Böhmen besonders, findet man bei Josippon, Jehuda hacohen (an drei Stellen: ראבי"ה ms., Gutachten Meir Rothenburgs 887, Anmerkungen zu Mordechai כתובות), Raschi (auch in הפרדס), Aruch, Saadia zum Daniel, Benjamin (p. 20 ed. London וארץ כנען ומלכות רושיא, wo unrichtig Palästina übersetzt ist), Baruch, dem alten נצחון, in Or Sarua, den Hagahot Maimoniot, und in handschriftlichen Werken französischer Juden des 13. Jahrhunderts; בהם seit dem 12. Jahrhundert, z. B. in Machsor Vitry, bei Benjamin und Petachja. Eine Verbindung zwischen den Juden in Böhmen und Russland — welches letztere bereits Josippon, Chasdai, Elieser b. Natan und Benjamin nennen — ist natürlich. R. Elieser aus Prag, etwa 1170—1190, war in Russland und spricht von einer Handschrift, die er daselbst gefunden; vermuthlich derselbe ist es, welcher Anfragen erwähnt, die man in Russland bei ihm gemacht. Die erste Notiz, aus Or Sarua stammend, erklärt so die Angabe zu cod. Vatic. 148, dass Orte in der Nähe von Lemberg in diesem Werke vorkommen, indem jene Gegenden noch im 15. und 16. Jahrhundert Russia hiessen, wie Kolon's (N. 184) und Luria's Rechtsgutachten (N. 37 Anf.) beweisen, und noch vor 200 Jahren war das jüdische Gericht zu Lemberg die Oberbehörde für Russia (Roth-Reussen). Dies führte auch zu einer Verbindung der Juden des westlichen Europa. In den jüdischen Schriften des 11. und 12. Jahrhunderts, die Italien, Deutschland und Frankreich angehören, habe ich sieben altslavische Wörter gefunden, was eine mündliche oder schriftliche Erläuterung von Juden voraussetzt, die in slavischen Ländern ansässig waren. Polens wird nicht vor dem 13. Jahrhundert gedacht. Aus jener und einer spätern Epoche werden einige Männer genannt, die den erwähnten Ländern angehörig nach Deutschland und noch

weiter reisten, um deutsche Juden zu hören, als Isaac und Mordechai aus Polen, Isaac aus Russland, Ascher b. Sinai ebendaher. Im Vatican liegen alte Erklärungen zum Pentateuch, in Russland geschrieben. Einige Mittheilungen über russische Gebräuche macht bereits Elieser b. Natan. Dann aber tauchen erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts einige Namen von unterrichteten Juden jener Länder auf; ich zähle darunter: Samuel aus Russia, der Collectaneen aus dem Talmud geschrieben, die 356 Bl. in 4. stark im Vatican liegen; Katriel in Krakau, den Jachia anführt; Mordechai Schealtiel aus Polen, dessen Sohn A. 1501 in Italien lebte (s. Schorr in Zion Th. 1 S. 96). Da der grösste Theil der dortigen Juden, wie Sprache und Familien beweisen, aus Deutschland stammte, so wurden sie, namentlich von fern Wohnenden, durch אשכנזי und ihr Land durch אשכנז bezeichnet. So schon bei Ascher und Joseph Kolon. Elia Levita führt die Juden aller Sprachen auf, nur die polnischen nicht (Tischbi v. משקט); Jachia nennt Schechna einen grossen Gaon in ganz אשכנז, und eben so lässt Conforte den Sal. Luria in אשכנז wohnen, und macht ihn und die berühmtesten seiner Nachfolger in Polen zu אשכנזים. Wirklich ist von sogenannten polnischen Gemeinden im Orient während des 16. Jahrhunderts keine oder geringe Spur vorhanden, indem die aus polnischen Orten dorthin auswandernden Juden sich den Deutschen angeschlossen. Ueberdies war vor 300 Jahren Polen und Reussen noch nicht so stark von Juden bevölkert, wie aus Margaritha erhellt, und wohl auch aus dem Umstande, dass einmal in der ganzen Gemeinde von Ostrow kein אתרוג zu finden war. Polnische Juden, sogar polnisch sprechende, haben indess um 1510 in Brescia und Mantua gewohnt, da einige biblische Bücher damals in dieser Sprache für sie abgeschrieben wurden, die noch in Parma aufbewahrt werden. Die selbstständigen Talmudlehrer beginnen für Polen mit R. Jacob Polak — irrig von Jost Falk genannt — der zwischen 1505 und 1530 blühete, ausdrücklich als Oberhaupt in Polen bezeichnet wird, wiewohl er auch in Prag Rabbiner gewesen. Einstimmig nennen ihn die Autoren jener Zeit ein grosses Licht und einen der Grossen seiner Zeit, der den Geschmack an חלוקים verbreitet, so dass seitdem die Vorträge sich in

diese Art von Schulübungen verwandelten, deren Missbrauch und Uebertreibung später so sehr getadelt werden. Er verbot, in Pantoffeln und Handschuhen zu beten, und war so bescheiden, dass er, um nicht als פוסק citirt zu werden, es vermieden hat, seine Gutachten herauszugeben oder selbst nur abschriftlich zurückzubehalten. Angeführt wird von ihm nur eine Erläuterung in Bechai's Commentar, Einiges zum Mordechai, und seinen Namen trägt der 1594 gedruckte פסק על עגונה, dessen Verfasser jedoch Jacob b. Isaac genannt und von Asulai für einen jüngern dieses Namens gehalten wird. Ein R. Abraham Polak war wirklich A. 1577 Rabbiner in Lubemilla. Als seine Zeit- und vielleicht Landesgenossen nenne ich: Moses Jafe, dessen Frau die Tante Joseph Cohen's in Krakau gewesen, und der ein Gutachten an die Rabbiner in Italien gerichtet; Isaac Kleuber, mütterlichen Grossvater von Sal. Luria, wahrscheinlich in Posen wohnhaft, woselbst alle seine Bücher verbrannten; er hatte über Ritualien geschrieben; R. Anschel, der das jüdisch-deutsche Glossar zur Bibel geschrieben. Jacob Polak's Schüler und der Lehrer aller derjenigen, die nachmals in Polen sich einen Namen erworben, war Schalom Schechna b. Joseph, gest. im Jahre 1558, der gleich Polak Nichts schriftlich hinterlassen wollte, dessen Decisionen ms. jedoch die Oppenheimersche Bibliothek aufbewahrt. Der Anfang hebräischer Buchdruckerei in Polen geschah 1530, die jedoch bis 1570 unbedeutend geblieben. Denn aus diesem ganzen vierzigjährigen Zeitraume sind nur bekannt:

Krakau.	Brzesc.	Lublin.
1530 חומש fol.	1546 חומש fol.	1547 שומרים לבקר
— טור יורה דעה in 4.		1548 כתב התנצלות
1531 הגדה		1558 חומש fol.
1534 Anschel's Glossar		1559 Tr. Schebuot.
— שערי דורא		1562 חומש fol.
1538 טור in 4, die erste Hälfte		— Machsor, deutscher Ritus.
s. a. Josippon		
1569 Hirz Glossen zu Rabbot		1563 שאלת הנשמה.
		1567 Machsor, poln. Ritus.
		1568 die Tractate ביצה, סוכה עירובין.

also in Allem keine zwanzig Drucke aus 12 Jahren, und nur zwei neue Schriften! Falsch nämlich sind: 1) אילה שלוחה Krakau 1552 (Le Long), da dieses Werk erst 1595 gedruckt worden, und der Verfasser noch 1608 in Zytomir lebte; 2) פתח עינים Krakau 1550 (Heidenheims Katalog N. 571); 3) Sal. Luria's Gutachten Lublin 1544 (Wolf), da diese Ausgabe 1575 erschien und der Druck am 7. Jan. beendigt wurde.

Als Schechna's Zeitgenossen werden aufgeführt: Jona b. Kalman, Schechna's gelehrter Antagonist; Kalman Worms, 1558 in Lemberg und lange vor 1582 gestorben; dessen Eidam Leser; Kalman Haberkasten in Lemberg und Ostrowo; Kalonymos, greises Oberhaupt in Brzesc; Jehuda Kraschwitz; Moses Storch in Krakau; Salomon b. Liebermanns, 1550 Rabbiner in Eisenstadt, nachher in Posen; Aaron in Posen und Prag. Im Jahre 1531 hielt sich Elieser Treves in Krakau auf, und ebendaselbst war 1545 Chajim b. Bezalel, dessen Brüder gleichfalls in Polen gewohnt zu haben scheinen. Die eigentliche Verbreitung des Talmudstudiums und die Zunahme von angesehenen Lehrern in Polen bemerkt man erst etwa seit 1556, und hier muss zuerst genannt werden: Salomo Luria mit zahlreichen Schülern und Schriften, welche letztere jedoch erst nach seinem Tode erschienen sind; ferner Isaac b. Bezalel 1559 in Wladimir, von dem noch ein Gutachten erhalten ist; Israel b. Schechna in Lublin; Joseph Cohen, etwa um 1512 geboren, 1591 in Krakau gestorben; Moses Landau b. Jekutiel halevi, 1550 in Prag, 1558 in Krakau; Matatia Delakrat, 1550 in Italien, später in Polen; Menachem Treves b. Eljakim, 1556 in Wilna; Naftali Hirz, 1558 in Brzesc; Menachem Margaliot b. Samuel, 1563 in Wilna; Jacob b. Jehuda Pisek 1564; Moses b. Eisak Engerles, 1561 in Krakau, Verfasser eines pentateuchischen Commentars ms.; Natan Spira, 1565 in Grodno, ein Verwandter von Jochanan Luria (1480 in Worms) und Joseph Salmoni (1520 in Ofen); Mordechai Reis b. Isaak, 1565 in Brzesc; Mordechai Singer in Krakau, vielleicht der im Jahre 1575 verstorbene Mordechai b. Jacob und derselbe, der die Sprüche erläutert hat; Mordechai Mardusch b. Jehuda, vor 1584 gestorben;

Hirz Cohen b. Menachem, 1569 in Lemberg; Salomo b. Jehuda in Posen, dessen Schüler unter andern Meir Lublin und Isaac Cohen b. Hirz (Verf. von מתנת עני) waren; Ascher, Grossvater Meir Lublin's, vermuthlich der anderweitig bekannte Ascher b. Joseph; Hirsch in Lubemila, der bei רמ"א gelernt; Benjamin in Gnesen; Simeon, Elia, Salman, alle drei um 1570 in Chelm; Elieser in Busk. Die wichtigsten Männer nenne ich zuletzt: Moses Israels in Krakau 1550—1572; Isaac Chajut 1568 in Busk, später in Prag; Mordechai Jafe aus Böhmen, der bereits seit 1553 an seinen Schriften gearbeitet hat; Isaac Cohen Spira b. David in Kreminiec, später in Krakau, Meir Lublin's Schwiegervater und im Jahre 1582 gestorben. Für den Eifer, mit welchem 1550 bis 1580 die Lehrer in Polen thätig waren, zeugen obige Namen, ohne dass wir des Gemüsehändlers Abraham bedürfen, in welchem, Asulai zufolge, Luria einen ausgezeichneten Talmudisten entdeckte. Neben Luria's scharfsinniger Gründlichkeit übersehe man nicht Männer wie Israels, Delakrat, Jafe, Chajut, Isaac b. Abraham und den vielseitigen Hendel (gest. 1612), die Sinn für Literatur, Mathematik, Logik hatten und Maimonides philosophische Schriften studirten und verehrten, und ein Zeichen von Lerneifer ist doch wohl, dass Zarza's gedrucktes Werk über Aben Esra im Jahre 1583 vollständig abgeschrieben wurde.

D. Eine merkwürdige Medaille.

(Israelit. Annalen 1840 N. 17 und 18).

Um das Jahr 1654 etwa fand man beim Graben unterhalb der Anhöhe Fourvière in Lyon eine bronzene Medaille, sechs Zoll im Durchmesser, worauf das lorbeergekrönte Haupt eines römischen Kaisers zu sehen war. Nächst einzelnen hebräischen Worten und Buchstaben, die rechts und links standen, wovon einige aus dem Munde des Herrschers zu kommen schienen, lief rund herum eine hebräische Inschrift in zwei

Reihen. Unter dem Halse las man die Worte umilitas, ταπεινωσις, letzteres nicht richtig geschrieben, und auf der leeren Kehrseite die Umschrift:

Post tenebras spero lucem felicitatis iudex dies ultimus.
D. III. M.

Zum ersten Male wurde dieses Schaustück beschrieben und erklärt von Pater Menestrier in seiner Geschichte von Lyon (1696). Den abgebildeten Kaiser nahm er für Ludwig den Frommen (gest. A. 840), und behauptete nun, die Juden zu Lyon, deren Bethaus in jener Gegend gewesen, hätten wegen der Erlaubniss zu einem Synagogenbau jenem Kaiser diese Medaille als Zeichen des Dankes gewidmet. Nach ihm besprachen den Gegenstand Eccard (s. Wolf biblioth. t. 2 p. 1098) und de Boissi in seinen dissertations (1785); dieser nahm auch mit der Erklärung der hebräischen Worte kleine Aenderungen vor. Aus de Boissi schöpfte S. Löwisohn (Vorlesungen, Wien 1820), der die Inschrift mit hebräischen Lettern gab, die de Boissi mit lateinischen ausgedrückt hatte, aber Menestrier's Werk blieb ihm unbekannt. Endlich erschien im Jahre 1835 von Hrn. Carmoly in Brüssel ein Mémoire, in welchem die Medaille, die er in Belgien wieder aufgefunden haben will, abgebildet, den beiden französischen Gelehrten, die sie erläutern, ihre Unkunde vorgerückt, sonst aber nichts Neues gesagt wird, die eine Behauptung ausgenommen, dass die Prägung der Medaille nicht durch die Gewährung einer Synagoge, sondern durch die vom Hofe zurückgewiesenen Anklagen des Bischofs Agobard veranlasst worden. Der Akademie der Wissenschaften in Brüssel, welcher der Verf. seine Arbeit zugeschickt, berichtete über dieses „gelehrte Memoire" Herr von Reiffenberg und acht Tage darauf am 24. Januar 1835 sandte der beständige Secretär, Herr Quetelet, Herrn Carmoly ein Dankschreiben für „seine interessante Mittheilung." Es beginnt aber das

„Mémoire sur une médaille en l'honneur de Louis le Débonnaire"

mit folgenden Worten: „Giebt es einen Gegenstand, würdig die Aufmerksamkeit zu fesseln und unsere Neugierde zu wecken, so ist es ohne Widerspruch das Studium der nationalen Alterthümer. Diesem Studium allein verdanken wir die voll-

kommene Kenntniss der Sitten, der Gewohnheiten und der Bildung unserer Vorfahren. Allein nur mit grosser Mühe hebt man den dichten Schleier, welcher diese Alterthümer bedeckt. Die Hand der Zeit und mehr noch die der Menschen, hat den grössten Theil der alten Denkmäler zerstört, und die wenigen uns gelassenen Trümmer in Finsterniss eingehüllt. Diese kostbaren Ueberreste sammeln, und in die Dunkelheit, die sie birgt, Licht zu bringen suchen — das scheint mir das lobenswertheste Unternehmen." So giebt der Verf. den Lesern zu verstehen, dass seine Schrift sehr interessant, seine Mühe sehr gross und seine Arbeit sehr verdienstlich sei. Das war sehr edel gehandelt; denn von selbst hätten die Leser schwerlich diese Vorzüge in einem Mémoire ausgefunden, das mit seinem ganzen 200 Zeilen starken Inhalt lediglich aus de Boissi[1]) zusammengetragen, fast abgeschrieben ist, was buchstäblich von sieben Citaten[2]) gilt. Aus Ehrfurcht gegen diesen Autor hat Herr C. sogar dessen Druckfehler respektirt[3]). War nun auch die Entdeckung, dass die Medaille ihr Motiv in den Verfolgungen Agobard's habe, aus de Boissi's ausführlicher Darstellung leicht zu machen, so bleibt doch ein anderer Fund sehr merkwürdig, nämlich dass die in der hebräischen Aufschrift befindlichen Abbreviaturen lauter Namen von Lyoner Gemeindegliedern sind. Da diese mit ו״י anheben, so muss der zweite Vorsteher — der erste heisst Benjamin — Wolf, Vidal oder Wafsi geheissen haben; — jeder dieser Namen wäre merkwürdig und verdiente ein eigenes Mémoire. Die dritte wichtige Entdeckung, die der Verf. gemacht, besteht darin, dass die Juden zu Lyon in dieser Inschrift selber Gott um Vergebung wegen deren Anfertigung gebeten haben, „in dem lebhaften Gefühl, dadurch das Gesetz übertreten zn haben." Eine vierte Entdeckung, dass Löwisohn bereits diese Medaille besprochen,

---

[1]) Dissertations t. 2 p. 68—94. [2]) Vergl. Mémoire S. 6. 8. 11 (N. 2). 12 (N. 1) mit Dissert. a. a. O. p. 70a, 71a, 70b u. c., 69a u. b, 75a. [3]) Mém. S. 11. N. 2: „Epistol. ad Nibridi," gerade wie bei de Boissi p. 69, wo auch (statt Nibridium oder Nibrid.) Nibridi gedruckt ist, und wenigstens mit einem folgenden Punkt, nicht mit einem Komma. Bei Agobard und Menestrier ist nur Nibridius zu finden; bei Depping, auf der von Hrn. Carmoly S. 12 angeführten Seite, Nibride.

hat Herr C. für sich behalten, entweder um die Kräfte seiner Leser zu schonen, oder um mit einer eigenen „Notice“ darüber zu überraschen. Das Staunenswertheste aber bleibt die gelieferte Uebersetzung der Inschrift; sie lautet getreu nach dem Französischen folgendermassen:

> „Durch den Beschluss dessen, der regiert, gepriesen sei er, durch den ewigen Willen und die Aufrichtigkeit aller Gerechtigkeit, habe ich diese vergängliche Figur gesehen. Möge sie aber dauern, so lang als ihr Bildniss. Ich werde deine Vorsehung betrachten, mein Gott. Rom vererbte ihm einen Theil seines Ruhmes; dies ist es, was mich mit Freude erfüllt hat. Ich erwarte deine Befreiung von Tag zu Tag. Der Allmächtige ist gross und verzeihet.“

Nun Gott sei Dank, der dichte Schleier ist gelüftet, und Lyon vererbte Herrn Carmoly einen Theil seines Ruhmes. Denn es ist nicht die Schuld des Verfassers, dass der jüdische Vorstand in Lyon die Abfassung der Aufschrift zufällig einem Verrückten aufgetragen hat. Es wäre ja für einen Sinnigen himmelschreiend, einem Monarchen solche Dankgefühle vorzusagen, und dass man über Rom und den Herrscher hocherfreut — die Befreiung täglich erwarte. Ehren wir auch die Selbstverleugnung der Herren Collegen, die ihre Namen mit Anfangsbuchstaben einzeichnen liessen, so ist es doch eine Unverschämtheit von dem ersten Vorsteher, den seinigen, „Benjamin Sohn Kusch,“ dem Kaiser dicht unter die Nase zu rücken. Ich zweifle daher sehr stark an der ächten jüdischen Abkunft dieses Mannes, zumal sein Vater sich Kusch nannte, wie nie ein Jude geheissen. Sehr wahrscheinlich war er eigentlich ein Mohr, und vielleicht leben seine Nachkommen noch in Marocco, was dem Verfasser seine dortigen Correspondenten[1]) zuverlässig nicht verheimlichen werden. Dass diese Sache sehr wichtig sei, erfahren wir aus den Schlussworten des Verfassers: „Es giebt in dieser Inschrift mehrere bemerkenswerthe Dinge, nämlich: die vorausgesetzte Krönung Ludwigs des Frommen in Rom; der Name des jüdischen

---

[1]) S. den Aufsatz über Meir b. Baruch in den Israelit. Annalen 1839, N. 41, S. 348.

Vorstehers in Lyon, zur Zeit dieses Fürsten; der schlechte Geschmack dieser Inschrift, welche die Barbarei des Jahrhunderts, in welchem sie abgefasst worden, verräth. Nichtsdestoweniger ist es eines der ältesten Denkmäler, das von der mittelalterlichen hebräischen Literatur in Frankreich zu uns gelangt ist. Was den Gebrauch dieser Medaille anbelangt, so scheint sie zuerst in der Synagoge auf der Anhöhe Fourvière aufgehangen, und nachher unter deren Trümmern verschüttet worden zu sein."

Es ist eine Barbarei unseres Jahrhunderts, wenn es dem geschmackvollen Mémoire beinahe wie der geschmacklosen Medaille ergeht: Es wird zwar in keiner Synagoge hängen, aber verschüttet wird es werden durch kritische Stösse, und in seinen Sturz hineinziehen Lyon und seine Synagoge, ein Stück alte Literatur und ein Stück neue Gelehrsamkeit, sammt Ludwig, Agobard und Benjamin Sohn Kusch, „und hinabfährt ihr Gepränge und ihr Reichthum und ihr Getobe"[1]), und um dich, o Mémoire! werden deine Käufer „sich Glatzen scheren und weinen betrübten Gemüthes"[2]); denn verrathen muss ich, dass in der fraglichen Inschrift die Anfangsbuchstaben der einzelnen Worte folgende Namen bilden:

בנימן בכמההר אליהו באר הרופא ישרו

Von diesen sechs Worten ist also das erste: Benjamin. Das zweite betreffend, darf als bekannt vorausgesetzt werden, dass seit dem 14. Jahrhundert die Abkürzung בכמר[3]) vor der Schreibung des Vaternamens üblich geworden, die bisweilen noch durch ein oder zwei ה vergrössert werden.[4]) Man hat selbst ein Beispiel aus Rom vom Jahre 1496, wo Jemand sieben Worte, worin 4 ה hintereinander vorkamen, bei solcher Gelegenheit gebrauchte.[5]) Noch engere Grenzen setzt uns das letzte Wort ישרו; eine Abkürzungs-Formel (יחיה שנים רבות וטובות) die zwar bei den Buxtorfen, bei Wolf[6]),

---

[1]) Jesaia 5, 14. [2]) Ezechiel 27, 31. [3]) d. i. בן כבוד מעלת, רבי (oder מורי), zu Deutsch: Sohn des hochgelehrten (Lehrers), Rabbi....
[4]) ה׳ = הרב, ה״ה = הרב החכם oder החכם השלם. Daraus בכמ״ההר.
[5]) בן כבוד החכם השלם הרופא הרב רבי s. de Rossi Annal. sec. XV. p. 169. [6]) Biblioth. hebr. t. 2. p. 582, t. 4 p. 259.

Selig[1]) und Dessauer[2]) nicht zu finden ist, aber im 14. und 15. Jahrhundert ein gebräuchlicher Ausdruck im mittleren Italien bei der Nennung lebender[3]) Personen war, wovon es Belege giebt aus den Jahren 1383 in Bologna[4]), 1424 und 1426 in San Severino[5]), 1428 in Ferrara und Portaleone[6]), 1437 in Camerino[7]), 1451 in Monte Alzino[8]), 1454 in Ancona[9]), 1473 in Tiano[10]), 1488 in Bologna[11]), 1490 in Neapel[12]). So sind wir genöthigt, die Inschrift nach der Gegend des Kirchenstaates und in das 15. Säculum zu verweisen. Die vollste Bestätigung geben die Worte אליהו באר הרופא d. h. Elia Beër der Arzt. Denn bereits an einem andern Orte[13]) habe ich nachgewiesen, dass vor 400 Jahren Elia Beër (Fonte) ben Schabtai in Rom lebte. Dieser Mann, der sich Avicenna's Kanon abschreiben lassen, wird in der dortigen Nachschrift ausdrücklich „der Arzt“ genannt, und auf seinen Sohn wird als auf einen dem gelehrten Stande Angehörenden hingewiesen[14]). Und sehr wahrscheinlich stammt aus dieser Familie der aus Italien gebürtige[15]) Verfasser der Rechtsgutachten באר ע׳שק, R. Schabtai Beër. So wären denn Zeitalter, Heimath, Familie und Personen in Bezug auf unsere Inschrift entdeckt: Sie rührt her von Benjamin ben Elia Beër und ist zu einer Zeit verfasst, wo sein Vater Elia, der Arzt, wohl auch noch lebte, also etwa um das Jahr 1430 in Rom. Hiemit stimmt das vorkommende רומי, und selbst das Material einer Kaiser-Medaille, die ausserhalb Italien wohl selten in Privatbesitz gewesen. Das über dem Haupte des Bildes befindliche Schin[16]) bedeutet שמי (mein Name), und gleich

---

[1]) Lehrbuch der jüdisch-deutschen Sprache, Leipzig 1792, S. 103. [2]) Aramäisches Handwörterbuch, Erlangen 1838. S. 233. [3]) Biscioni cat. in fol. p. 108. 165. [4]) Biscioni cat. Laurent. p. 116. [5]) Nachschrift eines römischen Machsor Mscr. in Folio. [6]) Biscioni p. 108. cf. p. 63. [7]) Im ersten Bande des erwähnten Machsor Mscr. [8]) Cod. Vatic. 396. [9]) Biscioni, p. 165 (ישר׳). [10]) Biscioni, p. 138. [11]) ib. p. 2. de Rossi Annal. p. 55. [12]) de Rossi 2. l. p. 76. — Auch noch in der Einleitung zu Moscato's Kol Jehuda. Vgl, Zur Geschichte S. 313. [13]) Analecten Nr. 5, Joab, in Geiger's Zeitschrift B. 3. S. 53. [14]) וגם בנו יחכם „und auch sein Sohn wird Weisheit erlangen.“ [15]) Kore hadorot f. 42 b. [16]) Nicht Sin, wie de Boissi las und durch שם (posuit) erklärte.

darunter rechts und links ist בן ימין (Benjamin) deutlich genannt. Mit diesem Bilde aber, wen es auch vorstellen mag, steht die Inschrift so wenig im Zusammenhang, als die Schrift mit dem Wasserzeichen des Papiers. Wie passt zu einem kunstfertig geprägten Bilde eine so unregelmässig, so ohne alle Sorgfalt ausgeführte Umschrift, mit bunt durch einander geworfenen Wörtern aus verschiedenen Sprachen? Der gezwungene dunkele Ausdruck jedoch ist hinlänglich durch das schwierige Akrostichon erklärt, das der Verfasser darstellen wollte. Die hierauf verwandte Mühe und die Thatsache selbst verrathen, dass irgend ein wichtiges Motiv zu Grunde liege, und über dieses Motiv kann uns nur der Sinn der Worte Aufschluss geben.

Bekannt ist die Herrschaft, welche im Mittelalter die Sterndeutung selbst auf tüchtige Köpfe geübt hat. Aus dem Gebiete des Sterndienstes und der Magie holten philosophische Schriftsteller die Bausteine zu ihrer Cosmologie, die Stützen für theologische Lehrsätze. Aben Esra [1]) zufolge sind die den Menschen bevorstehenden Schickungen den Himmelskörpern immanent und darum unabwendbar, wofern nicht der göttliche Schutz von diesen Kräften unabhängig macht; Spätere [2]) hielten sogar jedes Schicksal für unvermeidlich, wenn es durch die sieben Planeten gemeinschaftlich nothwendig bedingt ist. So bildete sich ein Wissen von den Decreten der Sterne [3]), und die astrologische Sentenz ersah man aus eigenen Werken darüber [4]), z. B. aus den Schriften von Alkabiz [5]) und Ali ibn Ragel [6]). Aben Esra übersetzte die

---

[1]) Zu Ps. 69, 29: Das Buch des Lebens ist der Himmel, woselbst die Schickungen (גזרות). Zu Exod. 33 Ende: Wenn die Kraft des Höchsten ihn mehr schützt, als die Sternkraft, an die er gebunden ist, dann wird er von den Schickungen gerettet. [2]) S. Samuel Zarza in Mekor chajim ed. Mantua f. 38b. [3]) גזרת הכוכבים. bei Schemtob Palquera in Reschit-Chochma Mscr. Abth. 6. Cap. 4. Vergl. Maimonides Schreiben nach Marseille. [4]) ספר משפטי הכוכבים, s. Zarza a. a. O. f. 54c, 101d, 103a. Vgl. R. Levi b. Gerson zu Genes. 1, 14. [5]) In seiner Einleitung zur Astrologie handelte der vierte Abschnitt von den Constellationen und andern Dingen, die grosse Veränderungen bedeuten; der fünfte von den Loosen, s. Uri catalog. Bodlej. pars 1, cod. 453. N. 2. [6]) Die hebr. Uebersetzung seiner Astrologia judiciaria, von R. Isaac b. Samuel Abulchair, s. ebendas. cod. 452.

Fragen Mashalla's[1]), und schrieb nächst den andern astrologischen Traktaten[2]) ein besonderes Buch von den Sentenzen der Planeten.[3]) Durch Metallfiguren, grosse und kleine, wurden die Himmelskräfte auf die Erde geleitet; diese sowohl als ihre Urbilder, die Sterne, heissen צורות, Bilder[4]); auch diese Weisheit war in eigene Bücher niedergelegt.[5]) Gegen so allgemeine Ueberzeugungen war selbst der Lehrsatz der Tradition[6]), dass Israel ausserhalb des planetarischen Einflusses sei, zu schwach. Von der Stellung der Sterne, denen Zu- und Abneigungen beigelegt wurden[7]), versuchte man schon vor Aben Esra[8]) die Erlösung abhängig zu machen. Eine besonders grosse Rolle aber spielten die Constellationen im vierzehnten Jahrhundert, wo sie ein wesentlicher Bestandtheil der Schriftauslegung waren, wie vor Allen die Werke von David ben Bilia (1320)[9]), Levi ben Gerson (1329), Joseph Aben Vakar (um 1330), Joseph b. Elasar (1337), Salomo b. Jaisch (1340), Mose Narboni (1349), Jehuda Corsani (1365), Samuel Zarsa (1368), Samuel Motot (1370), Schemtob Sprot (1380) zeigen. Im fünfzehnten Jahrhundert berechnete man Israels Leiden oder Erlösung aus den Stellungen der Planeten, unter denen der Glück bringende Jupiter[10]), Mars, der Schutzherr Roms, und

---

1) ib. cod. 445. N. 1. 2) 1) de electionibus, ספר המבחרים, von der passlichen Zeit in 12 Häuser getheilt, ib. N. 2. zwei solche Bücher, als Theile der grossen Astrologie, im cod. Vat. Urbin 47. 2) de nativitatibus, ספר המולדות, s Zarza f. 101 d. Die Commentarien Ohel Joseph f. 111 a. und Motot 78 b, Albo's Iccarim 4. 4. vgl. Rapoport in Kerem Chemed Th. 4. S. 138. Das dritte ist ספר הטעמים, s. Jedaja ben Bonet Commentar des Midrasch Mscr., zu Tanchuma Abschnitt Haasinu, Ohel Joseph f. 55 a, 111 a, Motot 11 a. Vgl. Wolf Bibl. t. 3 p. 50; cod. Vat. Urbin. 47, wo zwei Bücher dieses Namens vorhanden sind. 3) Ohel Joseph f. 80 b, Motot f. 11 a. — Diese fünf Schriften, Ms. vom Jahr 1410, in der Oppenheim. Bibliothek (1676 Q.) — Vgl. cod. Vat. 384 N. 13. 4) Aben Esra zu Exod. 20, 5. Maimonides Mischna-Commentar (Pesachim c. 4 gegen Ende) und More 2, 9. 3, 29. Zarza f. 53 c. Ohel Joseph f. 66 d. 5) S. Abbamare in Minchat Kenaot Brief 5 S. 33. 6) Tr. Sabbat. f. 156 a. 7) Aben Esra im Buche ha-teamim bei Ohel Joseph f. 107 d. 8) Derselbe zu Daniel 11, 29. Vergl. R. Asaria de Rossi in Meor Enajim c. 43 f. 139 b u. f. 9) S. meine additamenta zum catal. codd. Lips. p. 326. 10) Mose hacohen bei Aben Esra zu Jesaia 65, 11.

Saturn, der die Juden schützt[1]), die Hauptfiguren bildeten. Namentlich sprachen von merkwürdigen Constellationen der Jahre 1464 und 1469 R. Isaak[2]) in Florenz, der Mars und Jupiter mit dem durch Erdbeben erfolgten Einsturz der Kirchen in Verbindung setzt; R. David Gaco[3]), der sich über Jupiter und Saturn auslässt; über dieselben beiden Planeten Isaak b. Meir i. J. 1478 (cod. Vat. 105); Abravanel[4]), R. Abraham ha Levi[5]) und Bonet de Latas. Jedoch war der Einfluss der Astrologie schwächer geworden, und die Astrologen fingen bereits an, die tödlichen Streiche sowohl der Wissenschaft, wie der Religion zu empfinden.

Auf dieses Gebiet verweist nun auch unsere Inschrift, und was sie von Schickungen, Sentenz, Bild und Erlösung sagt, ist dem Begriffskreise jener Zeit entlehnt. Auch Benjamin ben Elia mag planetarischen Berechnungen zufolge einen Termin der Erlösung gefunden haben; allein er will den Dank nur der göttlichen Vorsehung erstatten, welche die astrologischen Orakel, Bild und Sentenz, überdauere. Gott sei der Allwaltende, und diese Schickung für Israel komme allein von ihm. Und seinen Trost und seinen Glauben verewigte er an einem Bilde des Aberglaubens, und grub seine Worte, Israels Sieg verkündend, in ein Denkmal römischer Grösse und Macht ein, das ihm, wenn auch selbst Römer[6]), das Symbol einer feindlichen Gewalt sein musste. Vielleicht hat er sogar auf das Jahr 1430[7]) hingedeutet. Die hebräische Umschrift besagt demnach folgendes:

---

[1]) Zarza a. a. O. f. 101 c. [2]) דרשות Ms. f. 19 b, 20 b. [3]) הוראת הדבוק Ms. bei Reggio. Vgl. Jachia 76 b. [4]) Maschmia Jeschua f. 13 b (Ausgabe in Folio); Commentar zu Ezechiel Cap. 20, wo nach ihm A. 1464 die grossen Verfolgungen der Juden anfingen, die nach vierzigjähriger Dauer, mit A. 1505, einer bessern Zukunft Platz machen werden. [5]) S. Jachia in Schalschelet-hakabbala f. 46 a ed. Vened. [6]) Der ältere Römer R. Schabtai ben Mose betet im Pesach-Sulat איומה נכונה also:

עֲרֹךְ קְרָב וּמִלְחָמִים
ערוך נגד רומיים,

wo dem Hasse gegen Rom die hebräische Grammatik weichen musste. [7]) הקץ = 5190 oder A. 1430.

Durch den Beschluss des Waltenden, gepriesen sei er, nach der Gnade des ewig dauernden — während jedes Urtheil aufhört, das Bild vergeht[1]) — sehe ich dein Licht[2]) zu der Zeit, die die Erlösung trifft, und denke nach der Vorsehung meines Gottes. Römer, bewahre davon[3]) die Spur! So werde ich jauchzen, deiner Befreiung harrend, Gott[4]), Allmächtiger, Gebieter und Sündenvergeber!

Text:

בגזרת נוהג ית׳ כרצון נצחי בתם כל משפט העדר הצורה ראיתי אורך
לזמן ישיגהו הקץ ואתבונן בהשגחת אלי רומי השאיר רשומם ואעלז
פדותך אוחיל יוי שדי רב וסלח וי גח וע מי בת תע שא תל חן

Die Anfangsbuchstaben der einzelnen Worte sind mit Doppelpunkten versehen, dem Fingerzeige zur Auffindung des Akrostichons; allein es kümmerte sich keiner darum, ausser Menestrier, der sie für lauter Jod, als eben so viele Abkürzungen des Tetragrammatons hielt. Die 18 Buchstaben, mit denen die Umschrift schliesst, bezeichnen die Verse Hiob 19, 25 (ואני bis יקום) und 14, 23 (בשאול bis חק). Die Worte בן כוש zu beiden Seiten des Kopfes mögen eine Spielerei mit dem biblischen Ausdruck „Cusch der Benjemini“ (Ps. 7, 1) und alle anderen Worte auf dieser Medaille wohl dem Urheber der hebr. Inschrift ganz fremd sein. Dass D. III. M. den dritten Mai bedeute, wie Menestrier schreibt, glaube ich vollends nicht. Das Schaustück aber ist nach Lyon gekommen, wie so viele Tausende von Alterthümern und Münzen in entlegene Gegenden hingerathen sind; aber Ludwig der Fromme darf dadurch in seinem tausendjährigen

---

1) Das ב von העדר musste des Akrostichons halber wegfallen. 2) אורך, nämlich Israels; Menestrier las אודך „ich preise dich,“ Carmoly אורך „die Dauer.“ 3) Das Mem plurale in רשומם bezieht sich auf die Worte der Inschrift. 4) יוי häufig in alten Manuscripten, und Regel in den karäischen Gebetbüchern, statt der gewöhnlichen Abkürzung יי״. Das Memoire (S. 10 u. 13), de Boissi corrigirend, macht daraus יום ויום und übersetzt: de jour en jour.

Schlafe nicht gestört werden. Diess nun ist meine wenig interessante Meinung von dieser „interessanten" Denkschrift, über die bereits Herr Gerson Levi am 30. August 1836 der Akademie zu Metz einen „sehr interessanten Bericht" abgestattet hat[1]), den ich jedoch nie zu sehen das Glück gehabt habe.

---

[1]) Der Orient 1840 N. 8. S. 59.

VIII.

Berichtigungen.

A. Das Buch Jaschar.

(Spenersche Zeitung 1828, 29. November.)

Der Londoner Courier vom 8. d. M. erzählte nach der Bristoler Gazette, dass man eine äusserst wichtige Entdeckung im Fache der biblischen Literatur gemacht habe. Alcurin, der ausgezeichnetste Mann seiner Zeit, habe aus Gasan in Persien für vieles Geld das Buch Jascher geholt, welches im Buche Josua Kap. 80 angeführt werde, und das bei den dortigen Juden gefunden worden. Diese in einige deutsche Zeitungen übergegangene Nachricht schien indess von so vielen Fehlern zu wimmeln als sie Worte enthielt. Wer ist Alcurin, der ausgezeichnetste Mann seiner Zeit? wo liegt Gasan? welches Buch heisst Jascher? und wie kann solches im 80. Kapitel Josua's, das deren nur 24 enthält, citirt werden? Wie kommen endlich persische Juden zu einem schon längst vor Josephus verlornen Buche? Wie wäre es möglich, dass ein Werk von so ungemeiner Wichtigkeit, das viele biblische Bücher des alten Testaments an Alter und folglich an Autorität überträfe, den gelehrtesten Juden, die über ein Jahrtausend in Babylonien und Persien lebten, und sämmtlichen Exilfürsten und Geonim entgangen sein sollte? Solche Fragen mussten sich bei Lesung dieses Artikels dem Bibelkenner nothwendig aufdringen, dem es übrigens nicht entgehen konnte, dass hier das sefer hajaschar gemeint werde, welches Josua Kap. 10. V. 13. und II. Samuel Kap. 1. V. 18 (beide Male bei poetischen Citaten) angeführt wird. Referent

ist der Ueberzeugung, dass eine Täuschung obwalten müsse, und wahrscheinlich das spätere jüdische Geschichtsbüchlein, welches denselben Titel führt, mit dem uralten, nicht vorhandenen, verwechselt sei. Der engl. Courier vom 19. d. M. bestätigt dies deutlich genug, obgleich ohne es zu wissen. Ein Hr. Samuel aus Liverpool erzählt nämlich in dem genannten Blatt, dass er von einem Juden aus Nord-Afrika das gedachte Buch, dessen Werth der Mann nicht gekannt habe, bekommen, und es nunmehr mit einer engl. Uebersetzung herausgeben wolle, sammt kritischen und historischen Anmerkungen. Hr. Samuel, dem kein Freund über dieses Buch hat Auskunft geben können, sagt ferner, dass es von den östl. Juden aufbewahrt worden, indess seien vor 20 Jahren einige Exemplare in Polen gedruckt. Er rühmt den schönen Stil des Buches, das mit der Schöpfung anfange und bis Josua reiche; zwar sei einiges darin später zugesetzt, doch selbst diese Einschiebsel trügen ein Alter von 2000 Jahren. Hr. Samuel, der bereits das halbe Werk übersetzt hat, wünscht sehnlichst, etwas von der Abschrift zu hören, welche Alcurin, der ausgezeichnete Mann, mitgebracht hat. Ref. kann leider diesen Wunsch nicht befriedigen, jedoch vermag er — falls, wie er voraussetzt, diese Zeitung die Ufer der Themse erreicht — ihm zu sagen, dass das Buch hajaschar, das er so sehr bewundert, wenigstens sieben Mal seit 200 Jahren aufgelegt worden, und von Niemandem bisher anders, denn als ein Machwerk aus dem 11. oder 12. Jahrhundert betrachtet worden ist. Der Verfasser, der es bei seinen Lesern gern als das alte Sefer hajaschar einschwärzen wollte, hat ältere, zum Theil schon bei Josephus vorkommende, Sagen, mit alten jüdischen Midraschim, Auszügen aus dem Josippon ben Gorion und eigenen Erdichtungen zu einem Roman verarbeitet, der unter anderm mancherlei erbauliche Dinge von Aeneas erzählt. In der — zum Theil von J. G. Abicht ins Lateinische übersetzten — Vorrede wird erzählt, als sei das Buch bei der Zerstörung Jerusalems gefunden, und nachher nach Sevilla gekommen. Eine jüdisch-deutsche Uebersetzung ist bereits im Jahre 1674 in Frankfnrt a. M. erschienen. Das Büchlein hatte ehemals auch den Titel: Längere Chronik, unter welchem Namen Stücke daraus in dem Jalkut ad

Pentateuch. §§ 166, 168, 176 und 186 citirt werden. Die Geschichte mit dem Alcurin, muss man der Zeitung, oder dem Mittheiler dieser Notiz, aufgebunden haben, und Gasan erinnert an das biblische Gosan, wohin die 10 Stämme verwiesen worden. Vielleicht mochte wirklich ein Manuscript oder ein gedrucktes Exemplar für theures Geld Jemanden als höchst selten verkauft worden sein. Bei der engl. Bibliomanie und der wenigen Kenntniss der Bücherliebhaber von hebräischer Literatur, ist diess begreiflich. Das Buch Jaschar ist übrigens nicht das einzige untergeschobene aus dem jüdischen Mittelalter. Jene Zeit war reich an solchen literarischen Betrügereien, wovon wir das eklatanteste Beispiel in dem Buche Sohar haben.

B. Heisst Raschi Jarchi?

(Israelit. Annalen 1839. S. 328 und 335).

In der Geschichte ist eine umsichtige, eben so scharfe als besonnene Untersuchung das erste Erforderniss; um ein Urtheil zu fällen, müssen die Thatsachen ermittelt sein. Zu den Thatsachen gehören auch die Namen, sie stellen uns die verschiedenen Persönlichkeiten dar, und bergen Familie, Vaterland, nicht selten Zeitalter und Kulturverhältnisse. Am sorgsamsten sollte aber in der, so sehr vielen Missverständnissen preisgegebenen, jüdischen Literaturgeschichte jede Einzelnheit, mithin auch der Name eines Autors bedacht werden. Zur Bemerkung dieser Vorschrift, die in der Anempfehlung nicht neu und in der Anwendung nicht häufig ist, giebt in der Einleitung zu der Ausgabe des Sapha berura (Fürth 1839, von Herrn Dr. Lippmann) folgende Stelle Anlass:

„Herr Dr. Geiger macht mir in seiner Recension über das von mir (1834) edirte Sefer Haschem zum Vorwurfe, dass ich in der Einleitung zum erwähnten Werkchen unsern Raschi, nach dem schlechten Vorgange Buxtorfs und christlicher Nachtreter, Jarchi genannt habe. (S. wissensch. Zeitschr. für jüd. Theol. B. 1. S. 202). Ich kann nicht umhin,

z ubemerken, dass nicht sowohl Buxtorf, als schon der um das Jahr 1240 blühende, ausgezeichnete jüdische Gelehrte R. Moses von Cutzi in seinem berühmten Semag bei dem 140. Verbote unsern Raschi unter dem Namen Jarchi anführt. Es heisst dort: אמר ר׳ שלמה ירחי, welche Stelle sich auch in Raschi vorfindet.“ (Das. S. 10 Anmerk.)

Hiermit stimmt freilich nicht, was schon vor 17 Jahren in der Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums (S. 168. 279) behauptet worden, dass der Name Jarchi falsch und grundlos sei, wenn er dem Raschi beigelegt wird, und zur Verfechtung dessen müssen wir noch einem andern Gegner in's Auge sehen. Unter dem Artikel „Jarchi“ bemerkt de Rossi im Dizionario Folgendes: „Simon (hist. crit. V. T. p. 152), Acolutus (de aquis amaris prooem. p. 2—8), Crenius, Löscher, La Croze, Wolf (biblioth. t. 1. p. 1057 etc.) halten den Beinamen Jarchi, mit welchem unser Autor allgemein von den Christen genannt wird, für grundlos und irrig, und den Juden durchaus unbekannt. Aber sie irren; es giebt alte jüdische Schriftsteller, die ihm selbigen beilegen, und die beiden neuesten Bibliographen dieser Nation bezeichnen ihn auch mit diesem Namen. Siehe Seder hadorot f. 52, Asulai Schem hagedolim Th. 2. f. 76, und das Verzeichniss meiner Handschriften zum cod. 5. Ebenfalls führt ihn Menasse ben Israel vielmal unter dem Namen Jarchi auf.“ Gegen diese Demonstration ist allerdings die in der deutschen Uebersetzung (S. 130) befindliche Parenthese: dass Raschi fälschlich Jarchi genannt werde, zu schwach, ob es gleich recht war, den Artikel Jarchi zu streichen und Raschi lieber als Isaaki aufzuführen. Unsicherer äussert sich de Rossi in der angegebenen Stelle (p. 4) seines Manuscriptenverzeichnisses. „Wenn ich jedoch, heisst es, bei der Aufzählung dieser Handschriften und der Aufführung des Autors meist des Namens Jarchi mich bediene, so thue ich es nicht, weil ich selbigen für richtiger oder gesicherter halte, als die bei den Juden übliche Benennung Raschi oder Isaaki, sondern um dem Gebrauch der Christen zu folgen.“ Hierauf sucht er Wolf, der den Namen Jarchi für falsch und in Bezug auf Raschi für dem jüdischen Alterthum unbekannt erklärt, mit der Stelle aus Asulai — wovon nachher — zu widerlegen, beruft sich auf

Menasse ben Israel, und zweifelt nicht, dass auch andere jüdische Autoren den Namen Jarchi (für Raschi) haben werden, welchen Raschi, weil er nach der Behauptung vieler Autoren in Lunel lange gelehrt habe, sehr wohl hätte erhalten können. Zum cod. 800 (p. 178) bemerkt er wieder, Raschi werde zwar Jarchi genannt, doch nur selten. Aus dem Allen geht klar hervor, dass de Rossi weder einen alten Autor, noch eine Handschrift kennt, in der Raschi Jarchi heisst, und er diese Benennung lediglich bei Menasse, Jechiel (Vf. des Seder hadorot) und Asulai gefunden, die selber keine Stütze in den Quellen haben. Wir können ihm noch zwei jüdische Schriftsteller, bei denen Jarchi vorkommt, aufweisen: Schabtai (Sifte-jeschenim) und Sal. Oliveyra. Das besondere Zeugenverhör ergiebt aber folgendes.

1. Menasse b. Israel sagt nirgend, dass Raschi Jarchi heisse, und überall nennt er ihn R. Salomo. Nur de termino vitae p. 27 und im Autoren-Register daselbst und von dem Buche de fragilitate steht Jarch Seine lateinischen Werke schrieb Menasse bekanntlich für das christliche Publikum, so wie sie auch christlichen Freunden gewidmet sind: möglich, dass ihm die in diesen Kreisen übliche Bezeichnung einmal entschlüpft ist. Es ist aber bekannt, dass die lateinischen Uebersetzungen seiner Schriften mit Hülfe, wenn nicht gar allein von jenen Freunden angefertigt worden sind (vgl. Wolf t. 1. p. 780). Auch ist es nicht denkbar, dass ein so viel beschäftigter Mann ein und dasselbe Werk binnen wenigen Monaten in zwei Sprachen geschrieben und gedruckt (de resurrectione 1636, de fragilitate 1642, spes Israelis 1650). Nur vor der lateinischen, nicht vor der spanischen Edition de fragilitate findet sich das Register mit R. Salomo Jarchi; ein Beweis, dass hier eine andere Feder thätig gewesen.

2. Schabtai weiss in seinem Commentar zu Raschi nichts von Jarchi, auch führt er diese Benennung in seiner Bibliographie (Amsterdam 1680) nirgends anders, als im Verzeichniss der Autoren auf, wo unter der Rubrik „Salomo Jarchi b. Isaac aus Troyes“ auf Raschi's Schriften und auf das Leschon limmudim von (dem jüngern) Salomo (b. Abbamare) Jarchi verwiesen wird. Er folgte Buxtorf und Bartolocci, aus denen er schöpfte, und in der Meinung, jene beiden

Schriftsteller seien eine und dieselbe Person, wusste er sich nicht anders zu helfen, als dass er Jarchi in den Namen einschob. Ohne Zweifel benutzte er auch den Catalog der Leydener Bibliothek (1674 in 4.), woselbst das Verzeichniss der hebr. Manuscripte (p. 276) mit R. Salomon Jarchi anhebt.

3. Sal. Oliveyra hat im Darke noam (Amst. 1683 f. 45. b.) folgende Worte: רשי מאור העולם (נקרא ירחי שהיה מלוניל) Offenbar eine Anmerkung, die er halb aus Schabtai's Werk — das er besungen, — halb aus l'Empereur geschöpft.

4. R. Jechiel hat im historischen Theile des Seder hadorot seinen Vorgängern nachgeschrieben, und f. 52 b. aus Schabtai's Register das Jarchi in den Text gebracht.

5. Asulai hat im Schem hagedolim Th. 2. f. 76a. folgendes: „Auch dünkt mich, in einem alten Buch (נהירנא שראיתי בספר קדמון) gesehen zu haben, dass es Raschi Rabbenu Schelomo Jarchi nennt; so steht auch im Auszuge des Semag f. 38 b. Es scheint, Raschi oder sein Vater war ursprünglich aus Lunel, daher nannten sie ihn Jarchi. Auch heisst er so im Seder hadorot."

Diese Aussagen ergeben folgendes Resultat:

a) Sämmtliche 5 Zeugen haben nur an einzelnen oder einzigen Stellen Jarchi für Raschi, welches letztere stets herrschend bleibt: b) bei dreien kommt jene Benennung ohne weitere Bemerkung vor, wobei der eine (Menasse) nicht einmal als Urheber zu betrachten ist; c) die zwei andern jener drei (Schabtai, Jechiel) sind nur als einer zu betrachten, der christlichen Werken nachgeschrieben; d) die beiden letzten behaupten oder vermuthen, dass Jarchi mit Lunel zusammenhänge, welches der eine gewiss aus L'Empereur entlehnt, der andere vermuthet hat, da Serachja Levi aus Lunel auch dieserhalb sich des ירחי bedient, was Asulai selber anderswo (Schem hagedolim Th. 1. f. 20 etc.) bemerkt; e) nur Asulai ist unter Allen derjenige, der zwei ältere Autoritäten anführt; und f) beide haben das berufene Jarchi wiederum nur an einzigen Stellen.

In diesem Stadium der Untersuchung fallen bereits einige Behauptungen de Rossi's zu Boden, nämlich: dass Menasse „vielmal" Jarchi hat; dass diess sich in einem alten „Codex"

(catal. Mscr. 1. 1) finde; dass die „beiden“ Bibliographen Raschi mit dieser Benennung bezeichnen, — indem Jarchi nur einmal in einer lateinischen Schrift Menasse's zu finden ist, Asulai sich lediglich eines alten Buches erinnert, und nur wieder auf Seder Hadorot sich beruft, jedoch nicht selber den Autor unter Jarchi aufführt. Ist es nun nicht befremdend, dass das gesammte Alterthum nichts von diesem Jarchi weiss, bis er plötzlich nach einem halben Jahrtausend auftaucht? Der Verfasser des Semag mit seinen Lehrern, Collegen und Schülern, sämmtlich französische Juden aus Paris, Coucy, Evreux, Falaise, Pontoise, Sens etc. (vergl. meine additamenta im catal. codd. mscr. Lips. etc. p. 315 u. ff.) schreiben stets und unzählige mal rabbenu Schelomo, rabbenu Schelomo Isaaki, Raschi; und ein einziges Mal fiel jenem ein, Jarchi hinzuzufügen? Wenn irgendwo, dürfte man hier emendiren. Glücklicherweise ist es uns aber erspart, denn im ganzen Semag steht nirgend Jarchi, vielmehr Isaaki (ed. 1547. f. 14. c; ed. 1522. Bogen 2. Bl. 6. c. Verbot 65), folglich auch nicht im hundertvierzigsten Verbot. Nur im Auszuge des Semag ist es zu finden, welcher Auszug nicht, wie Asulai (ib Th. 1. f. 54a.) meinte, von R. Moses aus Coucy ist, sondern von — Sebastian Münster (s. Wolf. t. 2. p. 1365), dem man auch Compendien aus Josippon und aus R. Elia Misrachi's Arithmetik verdankt, und welcher der erste zu sein scheint, der ר״שי in Jarchi auflöste; siehe seine Uebersetzung von perek schimmuschim (Basel 1527) §§ 5. 9., wo R. Sal. Jarchi statt רשי steht, welches er vielleicht aus dem Yarhii (ירחיי) des lateinischen Mikne Abram (Vened. 1523) geschöpft. Dort wird nämlich ר״שי stets mit R. Salomo gegeben, also das י׳ unübersetzt gelassen, während ר׳ שלמה ירחיי (der Grammatiker) R. Sal. Yarhii lautet. So war es leicht, diese Bezeichnung auf jene Abbreviatur zu übertragen, obgleich übersehen worden ist, dass ebendaselbst (strata 26, Bogen 9. Bl. 7) רבינו שלמה יצחקי, womit der Commentator Raschi bezeichnet wird, ebenfalls nur durch R. Salomo übertragen wird, folglich das nicht ausgedrückte י׳ eben יצחקי ist. Jetzt bleibt noch das alte Buch, auf das Asulai sich beruft, fast nur als halber Zeuge, wie denn Asulai manches sich nur flüchtig und auf Reisen angemerkt hat. Sehr wahrscheinlich

hat er eben das Mikne Abram in Händen gehabt, und da er Raschi und R. Sal. Jarchi auf einem Blatte fand, bestärkte ihn dies in der Vermuthung, zu Seder Hadorot und Kizzur Semag einen dritten Gewährsmann gefunden zu haben.

So verschwinden die alten Autoren und die Bibliographen mit ihrem Raschi-Jarchi, von welchem vor Münster nirgend eine Spur ist; Reuchlin kennt nur Salomo Gallus, oder Trecensis (s. die Anmerkung 2 in Friedländer Beiträge zur Reformationsgeschichte. S. 58), und Capito (institutiones hebr., Strassburg 1525. f. 58. a. u. sonst) schreibt: R. Salomon. Aber aus jenem ersten Irrthum entstand ein zweiter: man machte Raschi zum Verfasser des Leschon Limmudim, — welches de Rossi mit Unrecht dem Balmes aufbürdet. Nachdem seit Buxtorf der Name Jarchi für Raschi allgemeine Verbreitung gefunden, glaubte L'Empereur entdeckt zu haben, dass R. Salomo Cohen in Lunel (Benjamins Reisen) Raschi sei, und er seinen Namen Jarchi von Lunel habe. Nun wurde Raschi nach Lunel und zugleich in ein späteres Jahrhundert verlegt, wodurch beiläufig bemerkt die Behauptung des Schalscheleth vom Zeitalter Raschi's, und somit der Verfasser selbst ein unverdientes Ansehen erhielt. Nach dem Jarchi-Lunel-Gerede nannte Basnage Raschi le Lunatique (hist. t. 8. p. 422, t. 9. p. 149), was die allg. Welthistorie (Th. 28. S. 390, 415, 442) zu erzählen bewog, dass Raschi sich selber den Mondsüchtigen genannt habe. So hat R. Salomo nach und nach Namen, Vaterland, Zeitalter und die nächtliche Ruhe eingebüsst. Wem fällt hier nicht das bekannte: eine Sünde führt eine andere herbei, ein? Die den Namen Jarchi führenden Männer gehören der Provence an, und es wäre Zeit, diese Verfälschung des Namens auf Raschi's Unkosten für immer zu beseitigen.

C. Anmerkungen zu Tholuk: de ortu Cabbalae.

(Tholuks Litterar. Anzeiger 1838 No. 15).

„Zu S. 11.: Ueber Jalkut Schimeoni ausführlicher bei Zunz S. 295—303., wonach der Sammler — nicht der Verfasser — um das Jahr 1240 oder vorher lebte. Rapoport

versetzt ihn in das Jahr 1100. — Zu S. 12.: Kunitz ist in Ben-Jochai (Wien 1815) gegen Jacob Emden und für die Aechtheit des Sohar aufgetreten; dagegen aber Rapoport (s. Nathan Anm. 20. S. 33.) und Reggio (Bechinat-Hadath. Wien 1833 fin.). — Ibid. Der Verf. des Buches Emunoth ist nicht Schemtob Ben Joseph — wie Wolf und de Rossi haben — sondern Schemtob Ben Schemtob, gestorben A. 1430. Der erste übrigens, der des Bahir gedenkt, ist Rabbi Todros Halevi Ben Joseph, der etwa A. 1260 — 1270 sein אוצר הכבוד schrieb. Dasselbe oder ein sehr verwandtes Buch citirt aber schon Nachmanides unter dem Namen Midrasch (s. Zunz. S. 404.). — Ibid. ad librum Jezira. Es könnte aber die ganze Gemarische Stelle erst dem Geonäischen Geiste angehören; s. Aehnliches bei Zunz S. 129. 141. vergl. Rapoport Nathan S. 72. 74. — Zu S. 13.: Der Ideengang und die Redensarten, insonderheit die grammatische Eintheilung der Buchstaben sind entscheidend, s. Zunz S. 165. Anm. f. Nicht bloss das Vorhandensein des Wortes אויר, sondern die Vorstellung davon ist zu erwägen, s. ibid. — Zu S. 14.: Jachia ist später als A. 1500 geboren. — Ibid. Die Stelle נודע findet sich in allen Juchasin-Ausgaben. — Ibid. Die Stelle בשנת כמו u. s. f. ist, wie Morinus richtig bemerkt, aus Schalschelet (ed. Venet. f. 31. b. u. f.), aber deren Inhalt aus Juchasin (Ed. Constantinop. p. 283.) geschöpft. In der vierten Reihe heisst es הנזכר (dictus vel laudatus) nicht הוזכר. Die Schlussworte ומרובה באוכלוסין bedeuten: er hatte eine zahlreiche Familie. Davon steht übrigens im Juchasin nichts. Ueber das Verhältniss Moses de Leon's zum Sohar ist noch viel von Rapoport (Hai Anm. 17.) zu erwarten. — Zu S. 16.: Der Ausdruck גמרה am Schluss der Mischna Aboth beweist nichts; denn es kann die ganze Stelle jüngere Zuthat sein oder es ist bei diesem so viel abgeschriebenen Buche unvermerkt Gemara für Talmud eingeschlichen, vergl. Zunz S. 43. — Zu S. 23.: Aristotelische Sachen sind höchstens seit der Mitte des elften Jahrhunderts hebräisch dagewesen. — Ibid. Recanate, der spätestens der ersten Hälfte des 14. Säculi angehört, commentirt bereits den Sohar (vergl. Zunz S. 406.), so dass also das 15. Säculum gar nicht in Betracht kommt. — Zu S. 25. Note**): Abraham ben David

ist beinahe 100 Jahre vor Moses de Leon gestorben und ein anderer als der Autor des Akidat. — Ibid. Die Kabbalisten lebten von ungefähr 1150 bis 1530. — Zu S. 26.: Statt Vidal ist zu lesen Vital. — Abraham Ben Chija war kein Kabbalist. — Juda der Fromme war aus Regensburg oder Speier, und Elasar — nie Elieser — aus Worms. — Abu-Harun (wie auch Delitzsch prolegg. ad Migdal-Os p. VII. schreibt, der zugleich sagt, durch die Calonymos sei die Kabbala nach Deutschland gekommen, und sich auf gegenwärtige Stelle beruft) ist eine Conjectur Rapoports. Aber in dem Manuscripte Elasar's, woraus die Quelle Rapoports schöpfte und אבין druckte, steht רבנא. Also heisst es R. Aaron ben Samuel. — Zu S. 27.: Chananja Ben Isaac ist sicherlich Honain, wie schon Dukes (Ehrensäulen Wien 1837. S. 28. in der Note) erwähnt."

D. Aus Briefen in Geigers Jüdischer Zeitschrift.

Bd. 6. S. 69, 76, 306.

Berlin, 29. Januar 1868.

Obgleich Zappert's Schlummerlied schon vor 10 Jahren und Jaffe's Aufsatz über dasselbe (Haupt's Zeitschrift 1867 S. 496—501) vom 6. Februar 1867 bereits gedruckt ist, dürfte mein beifolgender Brief nicht ohne Interesse sein; vielleicht gönnen Sie demselben ein Plätzchen in dem nächsten Hefte Ihrer Zeitschrift.

Aus meinem Briefe an Hrn. Prof. Dr. Jaffé, 4. Februar 1867.

Zu der Thesis, dass manchem Akademiker jüdische Geschichte und Literatur, wenn ihre Kenntniss aus Schriften von Juden zu haben ist, fremder als baskisch und gleichgültiger als kalmückisch ist, liefert der Bericht über das angeblich altdeutsche Lied, welchen die Akademie in Wien sich hat erstatten lassen, den neuesten Beleg. Abgethane Sachen, z. B. wie Pfaffen und Pöbel mit hebräischen Büchern umgegangen, bedurften höchstens einer Hinweisung auf meine synagogale Poesie S. 18, 30, 31, 37, 43, 46, 49, 52. Dass Mido (bei Wilken) nicht Metz sondern Rameru ist, wie

Ephraim aus Bonn, der Zeitgenosse R. Jacob Tam's, ausdrücklich meldet, hat man schon vor zehn Jahren in Emek habacha gelesen. Dafür weiss der Berichterstatter anderes, das dem jüdischen Alterthum unbekannt ist, z. B. von dem Unterricht im Hebräischen, den im zehnten oder elften Jahrhundert deutsche Juden Geistlichen ertheilt haben. Die hebräische Sprache war aber in jenen Zeiten und Ländern der nichtjüdischen Bevölkerung völlig unbekannt; dies beweist vor Allem die rückhaltslose Sprache vieler piutischen Stücke, als: das Rabit von Kalonymos, welches Wülfer und Eisenmenger erst wieder aus Handschriften entdeckten, das mächtige תתנם לחרפה (Ritus S. 10. 98), viele Hoschana's, Lieder und Selicha's. Wie kommt ein Apostat dazu, Uebungen an einem heidnischen Liede anzustellen? wie reimen dazu die abgerissenen Worte aus den Proverbien? Wenngleich fremde mythologische Namen schon seit der persischen Epoche in die hebräische Engellehre eingedrungen und man im Mittelalter griechische Götternamen in kabbalistische Schriften eingeschwärzt hat, so ist doch der Versuch dergleichen Namen durch biblische zu erklären erst seit der Neige des 15. Jahrhunderts bekannt, als fremde Literaturen spanischen und italienischen Juden geläufiger wurden. Von Assimilationen wie צפרת (Zappert!) u. drgl. wusste Niemand etwas vor acht oder neunhundert Jahren, eben so wenig als von einer oberen Vocalisirung oder von einem alfabetischen Wörterbuche: jene Vocalisirung war im Osten des Chalifenreiches zu Hause und siehet anders aus, als uns hier, wo bekannte Vocalzeichen oben statt unten angebracht sind, vorgemalt wird. Alfabetische Anordnung von masoretischen oder talmudischen Gegenständen ist erst im neunten, lexikalische von Sprachwurzeln erst im zehnten Jahrhundert und zwar in Persien und Spanien gebräuchlich geworden; ein Deutscher wusste damals von beiden nichts. Die Uebungen in den hebräischen radices verweisen sich demnach sammt ihrem deutschen Texte in das neunzehnte Jahrhundert.

Berlin, 16. Februar 1868.

Dr. Levy hat mich in der deutsch-morgenl. Ztschr. Bd. 21 S. 157 zu schnell corrigirt: Vermuthlich fehlen der

dortigen Inschrift 16 oder 17 hundert Jahre, vielleicht noch mehr; der Styl verweist dieselbe in das 15. oder 16. Säculum; vielleicht ist שנת in שרת = 900 zu emendiren.

Berlin, 28. August 1868.

Wenigstens 50 Autoren haben, was mich angeht, sich gegen ihre Leser versündigt, da sie theils schweigend mich ausgeschrieben, theils redend mich ignoriren. Zu letzteren gehört der Halberstädter Rabbiner Dr. Auerbach, der in seiner Geschichte der dortigen jüdischen Gemeinde behauptet, ich schriebe „Mardechai". Er meint die Veitsche Bibelübersetzung; allein in allen meinen Büchern, seit A. 1822, ist nur Mordechai zu lesen: Mardechai in Ihrer Zeitschr. B. 4. S. 203 ist ein Druckversehen. Bald nachdem ich, älteren Autoritäten folgend, den Vater des רש"בם Tobia genannt (gott. Vortr. S. 393), wusste ich den richtigen Namen Natronai, derselbe findet sich bereits A. 1845 in meinem Buche Zur Geschichte S. 33 und 205 (vgl. Liter. der syn. Poesie S. 259 Anm. 3), wie A. 1857 schon Landshuth (onomasticon S. 21) bemerkt. Und Auerbach wundert sich (Berit Abraham S. 19) im Jahre 1860, dass ich in meinem Irrthum beharre! (vgl. hebr. Bibliogr. [1860] N. 17 S. 83.) In seiner Ausgabe des Eschcol hätte die Einleitung noch Platz gehabt, meines Aufsatzes in Ihrer Zeitschrift B. 2 zu gedenken, zumal ich dort S. 307 schon vor 30 Jahren erörtert habe, dass Abraham b. Isaac in Narbonne zu Hause war; über das ihn beunruhigende andere Eschcol findet der Herausgeber das Richtige in meinem Nachtrag (1867) S. 46. In seinem Eschcol Th. 1 S. 29 steht eine Note über „Wehishir"; diese ist nach meiner ausführlichen Abhandlung in Steinschneiders hebr. Bibliographie B. 8 S. 20—26 halb fehlerhaft und halb überflüssig. Eben daselbst S. 64 würde nur ein Hinweis auf Ritus (S. 106—108) und Literaturgeschichte (S. 178—186) das רבים für Abitur's Dichtungen begründet haben. Eben so hätte S. 68 bei Elasar Alluf mein Ritus S. 190 notirt werden sollen. Th. 2 S. 6 ist übersehen, dass Scherira's Gutachten in קבוצת חכמים S. 106 u. f. abgedruckt und dort das fehlerhafte טריו in טדיו verbessert ist (Literat. d. syn. Poesie S. 23); über טיידי war das nöthige bereits in der syn. Poesie (1855) zu lesen. S. 30

wäre die Verschlechterung von קשר מכפר unterblieben, wenn man meine Literaturgeschichte S. 15 gekannt hätte: eben so würde S. 67 bei Gelegenheit der Abbreviatur für die Haftara's eine Hinweisung auf die gott. Vorträge S. 189 dem Leser keinen erheblichen Schaden zugefügt haben. Dass übrigens Herr Auerbach nicht untrüglich ist, ist bereits in meiner Literaturgeschichte (S. 274 Anm. 10, S. 619 unten) nachgewiesen.

E. Aus einem Briefe.

(Geigers Jüd. Zeitschrift Bd. 10 [1872] S. 149 u. f.)

— — Und seitdem „gebildet“ den ersten Rang unter den empfehlenden Eigenschaften eingenommen, haben auch gebildete Juden sich beeilt die hebräische Sprache zu vergessen, biblische Namen abzulegen, sich mit katholischem Lichtgepränge von „Geistlichen“ trauen und auf jüdischen „Kirchhöfen“ begraben zu lassen. Bereits fürchten sie sich zu 13 zusammen zu sitzen, oder etwas am Freitag zu unternehmen; an Weihnachten werden die Kinder beschenkt, die am Pesachfeste „Osterkuchen“ zu essen bekommen. Dieselben Gebildeten bedienen sich in Rede und Schrift des Wortes Jehova, obwohl dasselbe eine Missgeburt ist. Als Christen hebräisch lesen lernten und unter dem Tetragrammaton die Vocale von Adonai fanden, lasen sie Jehova, das so in die europäischen Sprachen eingeführt wurde, während umgekehrt jene Vocale, von dem unaussprechlichen Namen zurückhaltend, gerade die Aussprache Adonai bezweckten. Aus diesem Jehova haben denn auch Zunfttheologen eine Art Jupiter oder jüdischen Nationalgott fabrizirt, den sie „ihren Jehova“ heissen, ihn in der Rüstung der Werkheiligkeit, des jüdischen Glaubenshasses ihren Gläubigen vorgeführt, mit pharisäischem Sauerteig zurecht gemacht, damit man vergesse, dass sie die erhabensten Lehren über Gott aus dem Judenthume, von Juden und aus hebräischen Schriften erhalten haben. Ebenso hat Prof. Erdmann im März 1869 das „Vergessen und Vergeben“ dem Gotte des Christenthums vindicirt, während

schon Luthers Bibel als Quelle die drei Stellen Jesaia 43, 25, Jeremia 31, 34 und Ezechiel 33, 16 anmerkt. Sie sehen, das Vergessen greift um sich; dieses Leiden sucht insbesondere frisch Bekehrte auf, sie vergessen was Andere und was sie selber früher gesagt haben. Sonst würde wohl auch der Verfasser des im J. 1867 in London erschienenen Buches Massoreth, bei der Erwähnung von Asaria de' Rossi, Raschi, Midrasch und Meir Spira (das. S. 52, 105, 159, 257), auf meine Schriften verwiesen haben.

Judenhass und Judenverachtung ist überhaupt kein Vorrecht der Orthodoxen oder der protestantischen Jesuiten; es glänzen damit Literati aller Gattungen. Grube's Geschichtsbilder sprechen von Juden nur verächtlich. In Benseler's griechischem Wörterbuche für Schule ist *ιουδαιος* ein Mensch, der kein Schweinefleisch isst. Weber's Lehrbuch der Weltgeschichte nennt eine biblische Geschichte mit Jehova u. s. w. Geschichte der Juden, die übrigens dort terra incognita ist. Von jüdischen Autoren werden ausser Philo und Josephus 7 des Mittelalters, 3 der neueren Zeit genannt. Von Asaria de Rossi, Bloch und Steinheim weiss dieser Jugendlehrer nichts.

IX.

Beurtheilungen und Anzeigen.

A. Beurtheilung von Herzfeld's Kohelet.

(Israel. Ann. 1839. Nr. 13.)

Nicht befriedigt von den bisherigen Ansichten über das schwierige Buch Kohelet ging der Verf. an dasselbe, ohne Beistand der Subsidien, nur in der Concordanz mit selbstständiger Beobachtung vergleichend, und erst bei allmähligem Fortgange zog er die Verstärkung der Hülfswerke an sich unter welchen besonders Knobel hervorgehoben wird. Und das von tüchtigen Kenntnissen unterstützte, besonnene Studium des Verf.'s hat eine Art Arbeit geliefert, die durch berühmte Vorgänger nicht überflüssig gemacht wird. Die hauptsächlichste Aufgabe, die der Verf. sich gestellt, war, den Zusammenhang im Kohelet nachzuweisen, und zwar ausführlich in dem Commentar, übersichtlich in kurzen den einzelnen Abschnitten vorangeschickten Summarien und zunächst in der Einleitung (bis S. 23). Diese Einleitung verbreitet sich über Inhalt, Tendenz und Charakter des Kohelet. Den Inhalt betreffend, so bestimmt der Verf. die 25 mal gepredigte Nichtigkeit (Eitelkeit) der Dinge, als die Unfähigkeit des Menschen, durch sich allein Frohsinn und Erdengüter zu erlangen. Demgemäss zeige Kohelet 1) das ewige Einerlei (1, 1—11) und stelle vorweg das Ergebniss auf, dass alles menschliche Grübeln und Streben fruchtlos sei (1, 12—18). Hierauf wird dargestellt 2) wie unbefriedigend der Genuss (2, 1—11), wie

vergeblich die Klugheit sei (2, 12. 7, 22), und mit dem Klageruf 7, 23. 24 diese Beweisführung geschlossen. Nun folgt 3) die Schilderung der sittlichen Uebel, die mit 10, 4 eine tröstlichere Wendung nimmt. Es wird gelehrt, dass der Mensch viele Uebel selber verschulde und manches Gute sich bereiten könne. Aber den wirklichen Trost gewähre erst 4) der Schluss (12, 9—14) von der Gottesfurcht und dem vergeltenden Gericht. Nichtsdestoweniger schwanke Kohelet im Laufe seiner Betrachtungen hin und her zwischen Fatalismus und Annahme einer moralischen Weltordnung (S. 5). — Die Tendenz Kohelet's sei, durch Darstellung des menschlichen Elends die Juden zu trösten, dass es nicht ihnen allein unglücklich ergehe (S. 10. 11). Aber eine solche Erfahrung tröstet eben so schlecht, als jenes Schwanken beruhigt. Wenden wir uns einen Augenblick zu einem älteren Denker, R. Asaria de Rossi, hin, so vindizirt derselbe (Meor enajim c. 15) unserm Buche den Lehrsatz, dass der Mensch unfähig sei, in dem was geschieht das Wahre zu begreifen; was er preise sei eitel, was er meine thöricht, und er müsse sich in den Willen des göttlichen Richters ergeben. Hiernach musste Kohelet allerdings die Güter des Lebens nach ihrem wahren Werthe zeigen und den Menschen eindringlich machen, wie wenig sie auf ihre Kräfte sich einzubilden haben, auch ihr Verstand helfe nichts, zumal über die ewigen göttlichen Fragen. Das Schwanken fällt mithin nicht Kohelet zur Last, sondern dem Menschen, der von Gott unabhängig sich sein Erdenglück zusammenbauen und zusammendemonstriren wolle. Allerdings nun ist dasjenige, was den Volkslehrer Kohelet, einen Mann von so tüchtiger Lebensanschauung, zu solchen Betrachtungen zwingt, ein geschichtliches Moment; es ist das tiefe Weh seiner Zeit und seines Volkes. „Die dumpfe Trauer und tiefe Schwermuth, welche sich durch das Buch ziehet, war nicht dem Verf. dieses Buches allein eigen, als vielmehr seiner Zeit; in keiner früheren Schrift wird dem Menschen so bestimmt und so allgemein aller Dünkel und alle Einbildung ausgezogen, und durch keine andre geht ein solcher Schrei edler Entrüstung über alles Eitle in der Welt" (Ewald, Kohelet S. 180. 182). Jenes Weh zu mildern durch Belehrung über den wirklichen Werth der irdischen Dinge,

das gleiche Geschick Aller, und das Gericht Gottes ist mithin der Zweck des Buches, in welchem nur Einzelnes, nicht das Ganze, mit horazischer Lebensweisheit — wie Hoch's deutscher Salomo, Carlsruhe 1827, thut — vergleichbar ist. — Den guten Bemerkungen über Kohelet's sprachlichen Charakter fehlt insofern eine sichere Grundlage, als uns der Verf. über die Autorschaft Salomo's im Dunkeln lässt, über das Alter wie es scheint, selber ungewiss. Auch reduzirt er die jüngeren Hebraismen auf etwa elf, die Chaldaismen auf zehn Ausdrücke. Indess darf noch anderen (חֵפֶץ S. 13. עִנְיָן, חֶשְׁבּוֹן S. 15., נַחַת, מְעַטִּים S. 18. פַּרְדֵּס S. 19. תקף S. 20) die Jugend nicht abgesprochen werden, insonderheit nicht dem prosaischen alltäglichen Gebrauche des —שֶׁ. Mehr als die dreissig einzelnen Belege von jüngerm Hebraismus — wozu nach dem Verf. S. 43 noch עָמְדָה לִי kommt — beweist die Annäherung an das Phönizische der nächsten vorchristlichen Zeit und an den Dialekt der Mischna, zu welchem unser Buch, Daniel und die Tefilla, vorbereitende Instanzen bilden. Eben so entscheidend ist der Charakter des Stils und der Ideen; dass stoische Lehren im Kohelet durchblicken, läugnet der Verf. nicht (S. 4, 7), und Aben Esra mag Recht haben, dass das Buch von den vier Elementen weiss (S. 28. 29). Kohelet wird also wohl jünger sein als die Zeit des ersten Tempels (s. Saalschütz in Ilgens Zeitschrift 1837. Heft 4. S. 36), als das letzte Jahrhundert der persischen Monarchie (Ewald a. a. O. S. 178), und vermuthlich auch als das dritte vorchristliche Säculum (vergl. Zunz Gottesd. Vorträge S. 304 u. f.), in welchem bereits ein Einfluss der Stoiker in Babylon und Alexandrien bemerklich ist. — Den gründlichen Commentar empfehlen wir jedem Lernbegierigen, wenn auch über Einzelnes, worauf aber hier nicht eingegangen werden kann, noch zu streiten ist. Der „so lang verkannte" Sinn von Deuteron. 20, 19 findet sich bereits ausgedrückt in der unter der Redaction des Ref. erschienenen Uebersetzung der heiligen Schrift (Berlin 1838, Veit & Comp.). Die Uebersetzung ist sehr deutlich, aber in einigen Fällen die Auffassung gewagt, z. B. 3, 17 urtheilt er (שָׁם) st. dort; 5, 3 Bereitwilligkeit (חֵפֶץ) st. Verlangen; 10, 1, wo das Oel zum Subject des Satzes erhoben wird. Als Probe folgt hier Kohelet 5, 7—11

aus der Uebertragung des Verfs. und daneben noch drei neue Uebersetzungen:

Herzfeld.

Wenn du Unterdrückung eines Armen und die Entwendung von Gerechtigkeit und Recht im Lande siehst, so erschrick nicht über die Sache, denn ein Hoher wacht über den Hohen und Höhere über sie; der Gewinn eines Landes geht aber erst durch Alle hervor, der König ist dem Felde unterthan! Wer das Geld liebt, wird ja nicht satt des Geldes, und wer grossen Schatz liebt, nicht des Ertrages — auch das ist Nichtigkeit. Wenn sich das Gut vermehrt, vermehren sich seine Verzehrer und was für ein Glück ist darin für den Besitzer desselben, als dass er es siehet? Süss ist der Schlaf des Arbeiters, wenn er wenig und wenn er viel isst; aber die Sättigung des Reichen — sie lässt ihn nicht schlafen.

Zunz u. s. w.

Wenn Druck des Armen und Vorenthaltung des Rechtes und der Gerechtigkeit du in einer Landschaft siehst, wundere dich nicht über das Ding, denn ein Hoher, hoch über den Hohen wacht, und über ihnen die höchste Gewalt. Aber ein Vorzug des Landes ist, dass er überall ist; ein König über ein Ackerfeld und es wird bestellt. Wer das Silber liebt, bekommt das Silber nicht satt, und wer Reichthum liebt, nicht den Ertrag; auch das ist eitel. Ist des Guten viel, sind auch der Esser viel, und welchen Nutzen hat der Besitzer, es sei denn das Anschauen mit den Augen! Süss ist der Schlaf des Ackerbauers, er esse wenig oder viel; doch der Ueberfluss des Reichen lässt ihm keine Ruhe zu schlafen.

Ewald.

Wenn du Bedrückung des Armen und Raub des Gerichts und des Rechts in der Landschaft siehst, so staune nicht über die Sache: denn ein Höherer ist über dem Hohen, und ein Höchster über sie; und ein Vortheil des Landes bei alle dem ist ein König der Landschaft gesetzt. Wer Geld liebt, wird an Geld nicht satt, und wer den Lärm liebt, nicht an Gewinn: auch diess ist eitel! Mehrt sich das Gut, so mehren

sich, die es verzehren, und welches Glück hat sein Besitzer ausser dem Anschauen seiner Augen? Süss ist des Arbeiters Schlaf, mag er wenig oder viel essen, doch des Reichen Sättigung, die lässt ihn nicht schlafen.

Hoch.

Siehst du den armen Landmann untergraben,
Das Recht zum Raub, erstaune nicht! es wacht
Ein Hoher, über Hohe mehr erhaben,
Auf Grosse geben Grosse wieder Acht.
Des Landes Stolz hoch über jeden Stand,
Ein König ist's in wohlgebautem Land.
Wer Gold liebt, wird des Golds nicht satt;
Wie mag man doch den Wust,
Bei dem man nichts zum Besten hat?
Welch eine schaale Lust?
Wo viel an Gut wird aufgesteckt,
Nagt mancher Mund davon,
Der Herr darf sehn, wie's andern schmeckt,
Das ist sein ganzer Lohn.
Ein Knecht hab' minder oder mehr
Gespeist, so schläft er gut.
Der Reiche hat so satt, dass er
Davor im Schlaf nicht ruht.

Druck und Papier sind gut. Dem hebräischen Texte fehlen die Accente.

B. Beurtheilung von Sachs' Psalmen-Uebersetzung.

(Geiger's Wissenschaftl. Zeitschrift Bd. 2 (1836) S. 499—504).

Angeregt durch Rückert's Uebersetzung eines Theils der prophetischen Bücher, hat der Verfasser vorliegenden Werkes sich die gleiche Aufgabe für die Psalmen gestellt, „der hergebrachten paraphrastischen Weise, der es mehr um eine ungefähre Relation des Inhaltes, als um die Wiedergabe des

Originals nach seiner besondern Eigenthümlichkeit in Gliederung der Redemassen und Wahl und Gehalt der einzelnen Worte zu thun ist, ein eben diesen letztern Anforderungen entsprechenderes, getreueres Abbild des Urtextes entgegen zu stellen" (Vorr. Anf.). Da jedoch für Auslegung, ja für Lexikographie überhaupt, noch Vieles zu thun sei, so sollte die Uebertragung hinsichtlich ihrer Form die Eigenthümlichkeiten des Originals treu wiedergeben und zugleich durch die Art, wie der Text aufgefasst und behandelt wird, ein Versuch werden, „erstens zu einer wissenschaftlichen, philologisch-strengen Auslegung der Psalmen, aus einer, dem Standpunkte der Wissenschaft adäquaten sprachlichen Auffassung geleistet, und zweitens für eine rationelle grammatische und lexikalische Behandlung der Sprache einen Beitrag liefern" (ebend. S. X). In dieser letzteren Beziehung musste der Verf. auf seinem Standpunkte, etwas grollend auf die fertigen Bauten bisheriger Arbeiter hinblicken, und wenn er in der That zu unmanierlich an ehrenwerthen Leistungen rüttelt, wollen wir ihm, der Namen und Autorität sich zu erfechten kommt, Dies nicht mit gleicher Schärfe vorrücken, zumal da er selbst an die Billigkeit des Lesers appellirt, welcher „darin nur eine nicht zu verkümmernde Freiheit des Urtheils sehen wird, und, wo sich diese vielleicht über die Grenzen der gelehrten Etikette hinausverirrt, den Verdruss, dessen sich kein Mensch erwehrt, wenn er einen langwierigen Weg umsonst gemacht" (ebend. S. IX). Hindernisse und Fährlichkeiten giebt es auf neuen Wegen hinlänglich und wenn die Arbeit, was eingeräumt wird, an Steifheit und Ungelenkigkeit leidet, so kommt dies, wie die Vorrede schiesslich bemerkt, theils auf Rechnung des Bestrebens, dass durch die Uebersetzung zugleich mit für richtige sprachliche Auffassung, ohne eingeschobene Zuthat, gesorgt sei, theils aus der Freiheit, welche sich gerade in dem Extrem des Bisherigen gefiel, um eben von diesem Bisherigen sich recht fern zu halten. Das Rechte werde sich bei ferneren Versuchen schon einfinden. Zu diesem Bisherigen rechnet der Verf. auch sowohl höhere als niedere Kritik. Daher ist nirgend der historische Standpunkt berührt, nirgend auch nur die leiseste Aenderung des masorethisch festgestellten Textes versucht. Der Uebersetzung, die durch sich selbst das Ver-

ständniss gewähren soll (vgl. Anmerk. zu Ps. 7), sind nur da Anmerkungen beigegeben, wo es die Schwierigkeit des Originals und die Abweichung bisheriger Exegese geboten. Dies ist bei 54 Psalmen der Fall, nämlich bei 32 der ersten beiden Bücher (Ps. 4. 8 bis 12. 16 bis 19. 22. 24. 28. 30. 32. 35. 36. 40. 42. 43. 45. 48. 49. 55. 58. 59. 62 bis 64. 66. 71. 72), 9 der beiden folgenden (Ps. 73. 75 bis 77. 81. 82. 87. 88. 94), und 13 aus dem letzten Buche (Ps. 102. 108 bis 110. 119. 139 bis 141. 143, nebst den in der allgemeinen Anmerkung über die Stufenlieder S. 190 berührten Ps. 120. 123. 129. 133). Der Anmerkungen zu Ps. 68 enthielt sich der Verf., da dessen mitgetheilte Uebersetzung von Rückert eingeschickt worden; eine Erläuterung zu Ps. 141 ist von Arnheim, dem Uebersetzer des Hiob. Aus obiger Uebersicht ergiebt sich das Verhältniss der schwierigen zu den leichten Stücken, zugleich das Gebiet, wo der Verf. mehr als anderswo selbstständig auftritt und sich zu behaupten hat. Bei einigen Psalmen (8. 16. 17. 32 45), die als besonders schwierig geschildert werden, bekennt der Verf., dass er sich nicht genüge und mit dem Gegebenen nicht zufrieden sei (s. Ps. 16. 17. 32. 36 V. 2). Sicher wird er Manches als gezwungen und unerwiesen selbst später aufgeben, z. B. dass die Kinder und Säuglinge in Ps. 8 auf David, und das ganze Bild auf dessen Ueberwindung des Goliath sich beziehe, dass Ps. 17, 4 שמרתי ein Optativ sei, während derselbe Modus in Ps. 63, 3 חזיתיך richtig abgewiesen wird; dass Ps. 32, 6 רק לשטף u. s. f. interrogativ zu nehmen und im 49. Ps. die Unsterblichkeit „deutlich und offenkundig“ (S. 71) ausgesprochen werde. Ps. 42, 7 behauptet der Verf. ohne Grund, הר מצער sei Zion oder Horeb. Die Festhaltung an den überlieferten Text scheint Ps. 43, 6 bei der Erklärung von ישועות פניו zu weit getrieben. Nach Herrn Sachs hat der Psalmist hier absichtich פניו, und nicht פני, wie in den beiden andern Strophen, gesagt (S. 61). Ps. 40, 8 wird kühn interpretirt, „sieh ich erscheine mit der Rolle des Buches, geschrieben auf mir,“ d. h. ich selber komme als Buch, als Geretteter, auf welchem die göttliche Macht lesbar geworden. Aber ist dergleichen poetisch oder nach dem Standpunkte der Psalmisten zu rechtfertigen? Eben so dürfte die Auffassung von Ps. 58, 2 אֵלֶם

(soll ich verstummen) nur sinnreich sein, wahrer aber, was hierüber Ewald (die Psalmen S. 226) mittheilt. Einige besonders herausgehobene gute Erklärungen finden sich bereits bei Raschi (Ps. 4, 9 לבדו, 16, 4 מהרו von מֹהַר), David Kimchi (vgl. Ps. 58, 10), Mendelssohn (Ps. 4, 7 נכח). Doch soll dies hier nur eine gut gemeinte Erinnerung sein, aus Hochachtung vor den Masorethen und Rückert sich nie in einseitige Tendenzen zu verirren. Uebrigens ist das Werk die Leistung einer selbstssändigen glücklichen Kraft, und möchten wir den Wortführern nicht wünschen, vornehm darauf herabzusehen. Sehr Vieles muss, als einleuchtend vorgetragen, gut interpretirt, kräftig wiedergegeben, der höchsten Beachtung empfohlen werden. Hier nur folgende Proben der Uebersetzung:

Ps. 17, 3. Prüfst Du mein Herz, musterst Du Nachts,
Läuterst Du mich: — dass Du nichts fändest!
Sann ich Arges: dass es nicht geh' über meinen Mund!

Mendelssohn: Mein Herz hast Du geprüft,
Mit trüber Nacht es heimgesucht;
Hast mich geläutert, fandest nicht,
Dass wider Deine Worte
Ich freventlich auch nur gedacht.

Ps. 48, 13. 14. Umringet Zion und umlagert es,
Zählet ihre Thürme!
Richtet euer Herz auf den Zwinger,
Market ab ihre Palläste, —
Auf dass Ihr's erzählet dem nachkommenden Geschlecht.
(ist ironische Anrede an die Feinde.)

Ps. 49, 6—12. „Warum soll ich fürchten in den Tagen des Unglücks?
Die Schuld meiner Fersen wird umringen mich?"
Die Vertrauenden auf ihr Vermögen,
Und mit der Menge ihres Reichthums prahlen sie:
Den Bruder mit Löse lösete nicht der Mann;
Nicht gäb' er Gott seine Sühne:
Und es soll theuer sein das Lösegeld ihrer Seele,

Und er hat Ruhe für ewig
Und er lebt fürder, —
Für beständig wird er nicht schauen das Verderben!
Ja, er schaut es!
Weise sterben:
Allzumal Thor und Dummer kommen um,
Und lassen Anderen ihr Vermögen. —
Ihr Sinn ist, ihre Häuser sind für ewig,
Ihre Wohnungen für Geschlecht und Geschlecht;
Sie benennen mit ihrem Namen ihre Grundstücke.

Ewald: Warum sollt' ich fürchten, da der Böse herrscht,
Da der Laurer Sünde mich umgiebt,
Derer, die auf ihr Vermögen bau'n,
sich der Fülle ihres Reichthums rühmen?
Sicher doch wird Niemand los sich kaufen,
Gott sein Lösegeld nicht geben
— Da so theuer ist das Lösegeld der Seele,
Dass es fehlt auf immer —
um zu leben ferner noch,
nicht zu sehn die Grube:
nein er wird sie sehen! Weise sterben,
sämmtlich Thor und Dummer kommen um,
lassen Andern ihr Vermögen;
nein ihr Grab sind ihre ew'gen Häuser,
ihre Sitze für Geschlecht, Geschlecht,
— sie die hochgepriesen waren überall!

Ps. 84, 7. 8. Pilgernde durchs Thal Baka,
Einen Quell machen sie es,
Auch mit Segnungen hüllet sich Moreh; —
Sie gehen von Zwinger zu Zwinger:
Er erscheint vor dem Herrn in Zion.

Ewald: Die ziehend durch das Balsamthal
zu einem Quell es machen:
Doch deckt's mit Segnungen der Regen:
sie gehen fort von Kraft zu Kraft,
erscheinen so vor Gott in Zion.

Ps. 76, 4—6. Da hat zerbrochen er des Bogens Blitze,
Schild und Schwert und Krieg.
Umglänzter du,
Herrlicher von Bergen Raubes!
Geplündert wurden all' die Gewaltigen von Muth,
Schlummerten ihren Schlaf,
Und nicht fanden alle Männer der Tapferkeit
ihre Hände.

Mendelssohn: Daselbst zerbrach er des Bogens Gefieder,
Schild, Schwert und Kriegesgerüst.
O du Mächtiger! verheerender bist du
Denn reissender Thiere Gebürge!
Den Tapfersten weichet der Muth,
Sie sinken hin in Todesschlaf;
Kein Held weiss seine Hand zu finden.

In dem angefügten Verzeichnisse der erläuterten (64) Wörter und Formen ist כהיום (S. 88 Anm.) übergangen, und לפנים besonders nachgetragen. Hierunter mancher schätzbare Wink, der an Ort und Stelle zu beobachten ist. Hier sei aufmerksam gemacht auf קדושים (16, 3), דשני (22, 30 wie Raschi), כְּתַב das Verzeichniss (67, 6), כמו (73, 15, wo Ewald a. a. O. S. 340 כמוהנה emendiren möchte), חַלּוֹתִי (77, 11), ימי רע (94, 13) Tag der Strafe, לְפָנִים (102, 26) bevor, נשוא לשוא (139, 20), מָלֵא (110, 6) substantivisch. Originell ist der Schluss von Ps. 123 nicht als Fortführung des Vorhergehenden, sondern als Verwünschung aufgefasst und übersetzt: Schmach auf die Hochfährtigen! Die Arbeit des Herrn Sachs wird hoffentlich dazu beitragen, dem unter den Juden etwas vernachlässigsten Bibelstudium, jedoch nach allen seinen Richtungen hin, ein frisches Leben mitzutheilen, dessen Regungen dann auch in der gesammten Literatur, vornämlich in der jüdischen Theologie fühlbar sein werden.

C. Beurtheilung von Hamberger's Uebersetzung von de Rossi's historischem Wörterbuch.

(Halle'sche Literaturzeitung 1839. N. 68. 69).

De Rossi's dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere (Parma 1802, 2 Bde in 8.) ist ein Werk von unbestrittenem Werthe und die Deutschen haben in diesem Fache kein ähnliches aufzuweisen. Dass ein solches Buch erst nach 37 Jahren einen Uebersetzer erhält, müsste befremden, wäre die Ungunst, über die seit einem Jahrhundert die jüdische Literatur zu klagen hatte, nicht etwas Bekanntes. Jedenfalls bezeugt die vorliegende Uebersetzung einen günstgen Wendepunkt; aus der wachsenden Theilnahme an jener Literatur hervorgegangen, wird sie deren weitere Belebung gewiss fördern. Zwar hat der Standpunkt, den der gegenwärtige Bearbeiter dieser Wissenschaft einzunehmen hat, seit vierzig Jahren sich sehr geändert, und die Anforderungen müssen jetzt höher gestellt werden. Da jedoch der Uebersetzer uns nicht mehr geben wollte, als sein Original, das nur hie und da durch Anmerkungen vervollständigt wird, so können wir auch damit zufrieden sein, wenn diese Absicht erreicht, und auch nicht weniger gegeben ist. Die Aufgabe ist auch in sofern befriedigend gelöst, als im Ganzen genommen richtiges Verständniss, eine leichte fliessende Sprache und eine sehr korrekte Schreibung der hebräischen Wörter stattfindet. Nur hätte der gründliche, geschmackvolle de Rossi eine sorgfältigere Feile, eine ehrerbietigere Treue verdient, und der deutsche Bearbeiter hätte nicht ohne Beruf an seinem Autor ändern sollen. An der Spitze solcher willkürlichen Aenderungen steht die Confusion der Namen. Das dizionario führt die Autoren nach Familiennamen auf, da wo es deren giebt, z. B. Algasi, Benbenaste, Perez, Schick, und bedient sich nur selten dazu des väterlichen Namens (als Bezalel Chajim st. Chajim ben Bezalel); der Uebersetzer aber, um diese Beziehungsweise durchzuführen, erhebt auch noch Titel, Herkunft, Aufenthaltsort zu solchen Familiennamen oder er übersetzt den hebräischen

Namen und theilt ihn in zwei Stücke. So erscheint z. B. Schemtob als Schem, Abigdor Abraham b. Meschullam als Ben-Meschullam, Salomo b. Chanoch ist unter Chanoch zu suchen, Elieser b. Hyrkan unter Hyrkan, Immanuel hat sich n Romi verwandelt, Elia der Alte in das hebräische Saken, Abraham der Proselyt in das italienische Peregrino, Simcha in das deutsche Freudmann, und manche Autoren sind gar zu Städtenamen geworden, und heissen: Hannover, Garmiza, Mainz, Metz, Prag, Regensburg, Smyrna. Jehuda Messer Leon wird dieser letztere Familiennamen genommen und ihm dafür Mantuanus verliehen; Mose de Leon erhält nur ein i (Leoni); Uri b. David aber muss als Polni auftreten, weil er eine Zeitlang Rabbiner in Polonna war. Darschan, Nakdan, beide im diz. nur Hinweisungen, werden wie Karai, zu Hauptbenennungen verwandt. Durch diese dem wissenschaftlichen Ernst nicht geziemende Grille ist nicht nur das Auffinden sehr erschwert und mancher Name ganz entstellt, sondern mancher Irrthum begangen worden. Ein Rafael, von dem de Rossi nur vermuthet, dass er aus Frankreich sei, erscheint als Zarfati; Abraham ben David Levi hat wieder Dior werden müssen, und wer aus Wolf u. A. Jacob Matalon kennt, wird ihn nicht finden, weil er Taloni heisst

Verschiedene Hinweisungen des diz. sind gestrichen, z. B. Esra, Abel, drei Artikel Arje; zusammengehörige Artikel auseinander gerissen, als die beiden Aaron (S. 158. 247), Jesaia (146. 318), Abraham b. David (S. 23. 61); drei Autoren doppelt aufgeführt, nämlich Ephraim (S. 94, als Simsoni 285), Meschullam (57, 230), Sabulon (282. 291). Während wirkliche Familiennamen (Abr. Gedalia 23, Isaac Nathan (25, Joseph Salom 153, Vidal Zarfati 328) unbeachtet geblieben, wird Elia Loanz zu Lama (173) gemacht, und Joseph (der Blinde) unter „Sage Nahor" aufgestellt, wo ihn auch das schärfste Gesicht nicht herausfinden wird. Sollten weniger Kundige nun Autoren Ako, Bene, Brzesci, Dani, Galaz, Schem, Sporta (richtig Sprot S. 318), Wien citiren, so trüge wenigstens de Rossi nicht die Schuld. Die bei verschiedenen der neuen Benennungen sichtbare Affektation — Jechieli, Romi, Leoni,

Samsoni, Tunisi — hat auch andere Namen (Chabibi 69. 70. st. Chabib, Conato 115 st. Conat, Samueli 97) und zuweilen auch den deutschen Ausdruck betroffen. Ohne Noth überladen ist: Hermeneia (313 interpretazione), Porismen (45. sensi), Hierophant (329. gran maestro), und die Epitheta: „bunten“ Gemisch (304), „grellen“ Farben (325), „scharfen“ Verstandes (3), „seltene“ Regeln (326), „romanhafter“ Brief (89), „esoterischen“ Geheimnisse (329), „oft“ verfälscht (323 unt.). Bisweilen wird dadurch der Sinn gefährdet, als: eines Auszuges aus der Literatur der alten Philosophie (12) st. aus alten Philosophen zusammengetragen; im poetischen Gewande (S. 8. N. 15) st. gereimt. An anderen Orten sind Zusätze gemacht oder Neueres in de Rossi hineingetragen, z. B. Richard Simon, „der Hermeneutiker des alten Testaments“ (3), die damalige „Manier des aristotelischen Scholasticismus“ (20. del secolo per quistioni), „die Geschichte der Kirche“ des A. T. (305. st. die Erzählungen des A. T.), „diesem Hagada-Werke (323), „die Ueberlieferungskette der nationalen“ Doctrin (324). Zuweilen wird mit Unrecht abgeändert. S. 2 Aben Esra geboren 1119 (während S. 5 das Jahr 1093 ausgerechnet ist) st. im zwölften Jahrhundert, S. 144 portugiesischer Ritus st. italienischem. Anderswo ist die Uebersetzung nicht genau genug. S. 285 Z. 11. S. 322 unt. mehrere st. ausgewählte (scelti, bei Wolf selecta), 305 ob. anfangs st. von Anfang an, ibid. unt. erst neuerlich (che si fa attualmente), 326 seltene st. dai precedenti autori omesse, 305 gemässigtere st. richtigere. Dazu gehört auch Gelehrte (185) st Lehrer, echt (14. 305) st. alt oder wahr, bescheiden für onesto (Vorr. XIV), Moralien für argomenti (259), natürliche Erkenntnisse für scienze naturali (332). Indess sind Auslassungen wie folgende wohl nur einer flüchtigen Feder zuzuschreiben. S. 3 Z. 17 fehlt: Band 9. S. 4 Z. 2 v. u. Bemerkung — „die Niemand bis jetzt gemacht hat.“ S. 11 am Schlusse des Artikels: erzählen — „und ist sehr bekannt.“ S. 49 Z. 5: „Der zweite Maggid, zu den Propheten und Hagiographen.“ S. 80 (Gerson Chefez) wird nicht bemerkt, dass die zwetie Ausgabe Octav ist. 130. Voisin's Uebersetzung ist mit dem Text erschienen. 138. Sal. b. Jaisch's Commentar ist zum Aben Esra. 146

unt. Acharon — „oder der zweite." Nur so sind am Schlusse die Worte „von dem ersten Jesaia" verständlich. 208 Sal. Marino war Rabbiner von Padua. 284 ob. „die ich mühevoll an mich gebracht" (che noi abbiamo dissotterata, ed abbiamo nelle nostre mani unitamente alle due seguenti). 304 unt. „gewöhnlichen Studien" (uso familiare e a communi loro studj), 334 N. 1 zu Ende fehlt: „Peringer hat es ins Lateinische übersetzt, aber seine Uebersetzung ist nicht gedruckt"; 2 Zeilen weiter lese man: Tabellen „über die Bewegungen" der Himmelskörper. Bei aller auf die hebräischen Wörter verwandten Sorgfalt ist doch in manchen Fällen ein Schwanken zurückgeblieben. Man findet Eliezer und Elieser, Abigdor (230) und Abigador (12. 57), Jachia (133), Jahija (190) und Jehija (38. 87), Jesaia (146. 319) und Jeschaja (318), Aben (89) und Ibn (86), Galiko (110) und Gallico (91). — Ein und daselbe bezeichnen die variirenden Ausdrücke: Rechtsgutachten (33. 186. 202), Rechtsbescheide (70. 146), Rechtsentscheidungen (56), Vota (93. 129), Responsen (258), Gesetzfragen (41), Anfragen und Bescheide (20); zuweilen (s. S. 114. 239. 240) ist das italienische in das hebräische Scheelot und Tschubot zurückübersetzt. Die Nationalbibliothek (97) heisst S. 123 pariser Nationale, S. 98 nur pariser. „Prediche o discorsi" heissen (136) richtig: Predigten oder Reden; warum aber S. 95 ersteres „Discurse" und S. 83. 94. 133 letzteres „Discursen"? „Osservazioni" sind Betrachtungen (231), Bemerkungen (84. 95), Raisonnements (80), Novellae (114), Chidduschim (113); „decisioni" Rechtsbescheide (275), Entscheidungen (23), Decisionen (305); „epitafio" heisst Epitaphium (296), Grabschrift, Aufschrift (156), Inschrift (179); „letterale", das S. 5 und öfter richtig „nach dem Wortverstande" gegeben wird. bleibt S 125 „literalen", erhebt sich an andern Stellen zu „wissenschaftlich" (12. 42. 158), „historisch" (97), „grammatisch" (97. Z. 14. 164), „grammatisch-historisch" (207, 209. 336), während (S. 1) aus „letteratura greca" griechische Sprache (st. Philosophie) wird.

Neben diesen etwas absichtlichen Fehlern ist aber de Rossi auch hie und da missverstanden worden. S. 3 .... „sich kein Gewissen daraus machten, sich dieselben anzueignen" st. sie ohne Bedenken annahmen. 9 „Nativitätsstellung —

und andere astrologische Gegenstände". Aber „delle nativita o novilunj ... dei quesiti e delle liberta" sind die Abschnitte von den Neumonden, den Fragen und den Freiheiten (vergl. Wolf t. 1 p. 82). 15 Mitte: „verliess er seine Zurückgezogenheit"; aber „eredita" ist kein „eremita", sondern heisst Erbe, wie auch Abravanel in der Vorrede zu dem Buche der Könige spricht. 91 „Dior" (Abr. Ben), „genannt der Erste, zum Unterschiede von Andern gleiches Namens, die später lebten, auch Ben-Dior mit einer durchgreifenden Verwechselung des Namens genannt". Man höre de Rossi: „Abr. B. David Levita, genannt der erste, zur Unterscheidung von dem folgenden (der aber hier schon S. 23 vorgekommen), und von Andern Ben Dior" (scil. genannt). Ferner: „Er nennt sich einen Zeitgenossen Aben-Esra's" (st. er nennt unter Andern A. E. als seinen Zeitgenossen). „Endlich verliess er sein Vaterland, um seine Religion zu verändern" (st. endlich wurde er im Vaterlande erschlagen, seines Glaubens halber). Eben daselbst.... „sucht er zu beweisen, wie sich die verschiedenen Wissenschaften u. s. w. (st. zeigt er die Reihenfolge der Lehre) .... „zur Gründung des türkischen Reiches" (st. zu Anfang des ismaelitischen Reiches). Der Autor bemerkt, dass die wichtigsten Zeugen David lesen, nicht Dior, und fügt hinzu: Und ebenso R. Isaac Israelita im Jesod Olam und unzählige Andere, die nachher kamen, zum Beweise, dass jene erstere Lesart (Dior) für wenig genau zu halten ist. Dafür heisst es hier S. 72: „Aber unzählig viel der späteren Schriftsteller bemerken, dass diese ursprüngliche Lesart wohl nicht die genaueste sein möchte". 104 ob. l. Auszug st. Commentar. 113 Z. 12. Morinus (nicht Morino) führt an (nicht excerpirt) die Vorrede von Rikma (nicht die des R. Jona). 128 Z. 6 u. 7 l. der (Pentateuch) st. die. Z. 10 meldet das diz., dass über 20 Ausgaben in jener Epoche erschienen sind, die grossentheils u. s. w. 129 N. 3 st. „unter der Aufschrift" l. zu dem Capitel. 266 Z. 10 l. derselbe Selden st. S. selbst. 299 unt. l. Spinoza zerstöre die Vorstellung von Gott als von einem verständigen u. s. w. 310 (Tefilot) M.: „noch verschiedene Anhänge" soll heissen: haben deren noch mehrere hinzugefügt. 322 M. „Da die Bemühungen (Jacob B. Chajims) nicht so sehr darauf gerichtet waren, uns die Massora selbst unverdorben

wiederzugeben, als durch deren Hülfe die echten Lesarten des heiligen Textes herzustellen ...., so ernteten sie doch einen allgemeinen Beifall.“ Dieses „doch“ ist eingeschwärzt, weil der Vordersatz Unrichtiges sagt. Richtiger: da .... nicht bloss .... sondern auch .... u. s. w. 334 M. Nicht des Verfassers Bemerkungen sind festgehalten, sondern die des Sullam beibehalten. — Leichter entschuldigt man Fehler, wenn die Sprache des Originals Anlass gegeben. Statt Amati (42), Elchana (95), Jehosafat (141), Josua (155 Z. 2), Chafra (318 u.) lese man Hamati, Elkana, Jehosafa, Jeschua, Capra. l'Uezio ist Huet, nicht Vezius (33. 219. 220), Uries ist Vries, nicht Uri (300), Monasterio Monastir, nicht Münster (183), Hanov. Hanau, nicht Hannover (16. 155 unt. 283 unt.). Clement's französisches Werk (22) darf nicht italienisch aufgeführt werden (richtiger S. 139), eben so wenig wie des Autors latein. specimen (99 unt.). Zu de Castro's spanischem Buche passt nicht spagnuola (169), und statt der italienischen Ausdrücke sind zu empfehlen: legal (13), capitan (46), Buenhombre (209 ob.), dictamenes de la prudencia (311). S. 53 unt.: „im Dresdener Programm, das im Würtembergischen“ u. s. w. de Rossi meint das in Wittenberg erschienene Programm von F. W. Dresde!!

Einiges Fehlerhafte im Original hat der Uebersetzer verbessert, z. B. falsche Namen, wie Trampel in Tarnopol, Sarfadi (Vol. 2 p. 120) in Zarfati, Eliezer in Elazar (S. 147); die bei de Rossi doppelten Artikel Medina (Vol. 2 p. 44. 120) und Tamar (ib. p. 141. 145) sind berichtigt, Jarchi (Raschi) getilgt, und Eibeschütz ganz umgearbeitet (wo jedoch das Todesjahr, richtig 1764 im diz. im 1757 verwandelt worden), während andere Versehen de Rossi's stehen geblieben, so S. 13 l. 1606 st. 1609, S. 120, 178. 227 l. Hint st. Hinz, S. 256 l. Tortosa st. Toulouse. Zuweilen sind im Texte Zusätze angebracht (s. S. 277. 279. 301. 313. 315. 318. 331. 332), öfter und namentlich von S. 117 an, Anmerkungen hinzugefügt, bald erläuternd, bald auf neuere Hülfsmittel verweisend, wie wohl auch da Oberflächliches (150) und Affectirtes (259. 277. 293) zu finden ist. Die Anm. S. 164 stand schon S. 158; verschiedene andere stehen am unrechten Orte (Anm. 170 gehört zu S. 157; S. 255 zu S. 90 Jalkut Schi-

moni), oder gehören gar nicht hinein (S. 173 ist bei einem gedruckten Commentar des hohen Liedes auf eine Vorrede verwiesen, die sich nur mit den ungedruckten beschäftigt; S. 306 über Alrumi, wozu der Text keine Veranlassung gab. Jedoch bekunden sie den guten Willen des Uebersetzers, welcher sich auch durch die Zugabe zu der Vorrede de Rossi's bewährt. In der daselbst angegebenen Skizze von Joh. Chr. Wolf ist das Todesjahr (1739) vergessen. Die Vorrede des Uebersetzers, die von neueren Leistungen in jüdischer Literaturgeschichte einen kurzen Abriss giebt, wobei verdienstvolle Männer unerwähnt geblieben, nennt unter den Zeitschriften Bikkure ha Ittim als die erste, welche literaturgeschichtliche Elemente enthalte, während es bekannt ist, dass die Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums, — von der das erste Heft im Frühling, das zweite im Herbst 1822 erschienen — hierin die Bahn gebrochen. Den ersten wissenschaftlichen Aufsatz (Rapoports) las man ein Jahr später im vierten Jahrgang jener hebräischen Jahresschrift. Dafür hätten Nullitäten wie „Füllhorn“ und „Synagoge“ füglich ganz unerwähnt bleiben können. Oder war dies nur der Anlauf zu dem hämischen Ausfall gegen Geiger, dessen Zeitschrift eine Steppe genannt wird? Wenn dem Uebersetzer auch das Organ abgeht, das frische Leben und die fruchtbaren Studien in jener Zeitschrift anzuerkennen, so hätte die Beschäftigung mit de Rossi ihm doch mehr von dessen Bescheidenheit und Milde aneignen sollen. — Druck und Papier sind schön.

D. Anzeige von Or Sarua.

(Hebr. Bibliographie 1865. No. 43. S. 1—3.)

אור זרוע חברו רבינו יצחק ב"ר משה נ"ע מווינא, זה צאתו ראשונה מבית הדפוס מאשר נמצא כתוב על קלף בכ"י ישן נושן בבית מו"ה עקיבא לעהרן שליט"א מאמשטרדם .. ושמנו .. תיקוני טעיות והשמטות גם מראה מקומות לתלמוד בבלי וירושלמי והמימוני, גם לוח המפתחות למצוא הדינים, ואיזה הגהות נחוצות .. גם מצאנו בו נוסחאות שונות מאשר נמצאו בש"ס שלנו הן בגירסאות גם בשמות התנאים והאמוראים. ב"ח. בזיטאמיר, תרכ"ב.

Or sarua talmudische Erläuterungen und Ritualgesetze von Isaac b. Mose aus Wien. Zum ersten Male nach einer HS. herausgegeben in 2 Thln. fol. Szytomir, Chanina Lipa und Mos. Jos. Höschel 1862 (232, 184 S).

Isaac b. Mose, ein Enkel des Verfassers von Sulat אין כמוך באלמים, gewöhnlich genannt Isaac aus Wien und nach seinem Hauptwerke ריא"ז, machte seine Studien in Paris bei Sir Leon, in Speier bei R. Simcha, sehr wahrscheinlich innerhalb der Zeit zwischen 1216 und 1223. Während seines Aufenthaltes in Frankreich mussten, vermöge der Beschlüsse ihrer Feinde vom J. 1216, die Juden als Abzeichen Räder auf dem Oberkleide tragen. Später war er in Regensburg und Würzburg, hier vermuthlich als noch Elieser halevi am Leben war; in Würzburg war es auch, wo Meir Rothenburg sein Zuhörer war. Endlich ward er in Wien angestellt. Er nennt sich selber einen Armen und Unstätten, der endlich einen Ruheplatz zur Beschäftigung mit dem Gesetze gefunden. Er erwähnt des Jahres 1239, auch der Metzeleien in Frankfurt (1240), bemerkt einmal was er vor 30 Jahren in Regensburg verfügt. Ausser den beiden genannten Lehrern hat er auch Jehuda den Frommen und Elieser halevi persönlich gesprochen, mit letzterm und Simcha noch Briefe gewechselt. Diese Umstände nöthigen, die Vollendung des Or sarua etwa in das Jahr 1260 zu verlegen, wiewohl einzelne Abschnitte älter sein dürften. Is. stand im brieflichen Verkehr mit Jesaia b. Mali und Elasar b. Samuel in Italien, Samuel b. Salomo und Jechiel b. Joseph in Paris, Chajim b. Mose in Neustadt, dessen Eidam Abigedor hacohen in Wien, dieses letztern Bruder Elasar; mit Hiskia b. Jacob in Magdeburg, Samuel b. Baruch und Jehuda b. Mose hacohen im südl. Deutschland, ferner mit Aaron b. Elieser, Manoach b. Elia halevi, Isaac b. Salomo, Isaac b. Mose (N. 779), Jacob b. Isaac, seinem Eidam Samuel b. Schabtai, Joseph b. Masal (?), Isaac, Aaron, Ezechiel, Jona, Pesach.

Das Or sarua erläutert, ähnlich dem Werke Elieser's b. Natan (ראב"ן), den Talmud nach der Reihe seiner Ordnungen so, dass der Inhalt zu selbstständigen Abschnitten der einzelnen Materien (הלכות) verarbeitet worden, ohne dass jedoch die Handschrift, welche der Ausgabe zu Grunde liegt,

sich an die Reihenfolge der Gemara hält, indem sie die 3. 5. 6. Ordnung vor der 2. abhandelt. Als Einleitung dient ein dem Alfabet Akiba's nachgeahmter Abschnitt in Paragraphen, אלפא ביתא genannt. Hierauf wird über die Mildthätigkeit (צדקה) in 30 Paragr. verhandelt; die Halacha's aus der ersten Ordnung (ברכות) umfassen § 1 bis 332 (S. 83), worunter §§ 112—115 fünf Bescheide sind, aus der sechsten (טהרות) § 333 bis 366 (S. 101), aus der fünften (קדשים) von § 367 bis 530 (S. 148), welchen noch der Abschnitt Tefillin — weil in Tr. Menachot befindlich — hinzugefügt ist (§ 531 bis 594 S. 159). Der dritten Ordnung (נשים) von § 595 bis 737 (S. 205) folgen Rechtsgutachten (§ 738 bis 780 S. 232) von dem und an den Verfasser, womit der erste Theil schliesst.

Der 2. Theil umfasst 20 Abschnitte in 466 §, sämmtlich aus der zweiten Ordnung (מועד), so dass der gesammte Inhalt 42 Abschnitte des Verfassers ausser den Rechtsbescheiden enthält; überdies ist der Commentar Samuel's aus Falaise zu Tobelems אלהי הרוחות aufgenommen (Th. 2 § 256 S. 114—120). Die einzelnen Abschnitte schliessen mit Reimen. Offenbar fehlt die ganze vierte Ordnung (נזיקין), auf welche der Verfasser selber verweist (א״ב § 5, Verzeichniss zu Th. 1, § 114, מיאון § 689) und die Asulai gesehen hat. Auszüge aus dieser fehlenden Abtheilung haben das kleine Or sarua (או״ק oder סא״ז), die Gutachten von Chajim, des Verfassers Sohn, die Sammlung der Bescheide Meir Rothenburg's ed. 3. N. 152, 153, ferner Mordechai, Hagahot Ascheri, Recanate (z. B. § 276, 422, u. a. m.), Isserlein (פסקים N. 112 u. תה״ד), Elia Misrachi.

Für die Geschichte der Auffassung und Behandlung vieler in jene Gebiete fallenden Gegenstände ist das Werk von grosser Bedeutung, und Manches wird hier gereicht, was man bisher nur aus zweiter oder dritter Hand bekommen konnte. An mehr als 25 Stellen übersetzt der Verfasser Ausdrücke ins Slavonische oder Böhmische (לשון כנען, vgl. Ritus S. 72), und hie und da liefert er für Cultur- und Sittengeschichte interessanten Stoff. Wahrscheinlich war der grosse Umfang des Werkes seiner Verbreitung hinderlich, da selbst Isserlein in Oesterreich kein Exemplar zu seiner Verfügung hatte (Ritus S. 217). Das Ms., nach welchem der Abdruck erfolgte,

gehörte dem Verfasser des בשמים ראש, woselbst (N. 93) צדקה § 11 mitgetheilt ist, und — nach Steinschneider's Excerpten — stimmt dasselbe mit cod. Opp. 648 F. überein. Die sonst in Catalogen verzeichneten Handschriften enthalten das kleine Or sarua.

Unser Verfasser legte auch Collectanea (לקוטים) an (Th. 1 § 190, Th. 2 § 38), die wohl identisch mit dem sind, was sein Sohn (Rga. 4. 14. 43) dessen קובץ nennt, und aus welchen Einzelnes in den 212 סימנים stammt, die ein Schüler Meir Rothenburg's angelegt (cod. Rossi 392) und die theilweise in Kolbo N. 145 anzutreffen. Die Herausgeber haben grosse Sorgfalt angewendet, einen correcten Text herzustellen, und wo sie ihn verbessern mussten, den der Handschrift stehen lassen. Einige Male ist indess die Verbesserung missglückt, z. B. Th. 1 S. 105b unten ist משה des Textes das richtige, משלם (Hagahot Ascheri חולין 2, 4) unrichtig. S. 84a מפנכו soll heissen מפונטווישא wie S. 85a. S. 200b ist ששוניא (Sachsen) in שפנייא geändert, aber Elieser halevi lebte in Sassonia, nicht in Hispania.

X.

Biographisches.

A. Saadia und sein Zeitalter betreffende Bemerkungen.

(Geigers Wissensch. Zeitschrift Bd. IV. [1839] S. 387—391).

Zu den Werken des R. Saadia gehört noch ס׳ המבחן gegen den Ketzer oder Karäer סקויה. angeführt von Mose b. Esra. Saadia's Commentar zum Daniel, so wie sein ס׳ הגלוי werden citirt in Abraham b. Chija's Vorrede zum מגלת המגלה (Wolf t. 4, p. 761), welches Buch unter diesem Titel, vor Abravanel schon Samuel-Motot in משובב נתיבות ms., vor ihm aber schon Aben Esra (zu Daniel 11, 29) unter dem Namen ס׳ הקצים und Bechai (בראשית) unter ס׳ המגלה, auch Sabara in מכתב התחיה (s. porta Mos. p. 193) anführt, wozu beiläufig zu bemerken ist, dass der in dem Commentar des R. Jacob b. Ascher (Hannover 1838 in 4.) vorkommende ר׳ חייא הספרדי kein anderer als R. Abraham b. Chija ist, so dass folglich die beiden Worte אברהם בר ausgefallen sind. Hiermit muss das ergänzt werden, was ich in den Additamenta zu den catalog. codd mss. der leipziger Rathsbibliothek, ad cod. 40 über diesen letztern Autor angegeben habe. Saadia betreffend, so finden sich einige Worte aus seiner arabischen Uebersetzung der Sprüche in עמר השכחה (Livorno 1748 in 4.) zu Prov. 1, 23 (פתי = גאפל) und 8, 13 (גאון = אלתעגב). Mose b. Gecatilia's Hiob-Commentar, der sich neben dem Saadianischen befindet, kommt schon bei David Kimchi (Lexicon v. זרב) vor, und die Vorrede dazu, deren auch Wolf (t. 3, p. 860) gedenkt, sollte bekannt gemacht werden. Dass dieser Mose auch die Psalmen commentirt, erhellt aus

Kimchi zu Ps. 77, 5. 132, 6, und Samuel Tibbon יקוו המים c. 14, S. 88. Dieser letztere (c. 9, S. 44) beruft sich auch auf dessen arabischen Commentar zu Jesaia, worauf sich vielleicht auch Maimonides bezieht, wenn er in seinem אגרת תימן von Mose Gecatilia's Auffassung von Jes. 11, 6 spricht. Mose's pentateuchischer Commentar ist aus Aben Esra bekannt. — Die zweite Ausgabe von Emunot wedeot ist vom J. 1648 (Wolf t. 3 p. 850), der Erläuterer in der dritten oder Berliner Ausgabe ist Bensev (Rapoport S. 22. Vgl. notice p. 16). Zu diesen Bereicherungen unserer Kenntnisse über jüdisch-arabische Productionen gehört auch, was gelegentlich über ben Gannach und Serdschado mitgetheilt wird. Von R. Jona b. Gannach rühmt Abi-Oseiba auch noch, dass er Logik verstanden, und im תלכיץ die in der Medizin üblichen Gewichte und Maasse erklärt habe (s. cod. Pocok. 356 bei Pusey catal. Bodlej. p. 440); Maasse und Gewichte werden übrigens auch in R. Jona's Lexikon erläutert, und mehrere Angaben dorther hat כפתור ופרח f. 90a, 92a, 95a aufbewahrt. Das Zeugniss über R. Jona's philosophische Einsichten wird durch R. Jedaja in seiner bekannten Apologie (התנצלות), durch Balmes' Grammatik (Bogen r Blatt 7, dass R. Jona den Organismus der hebräischen Sprache auf philosophische Principien zurückzuführen versuche), ganz besonders aber durch die hier mitgetheilte handschriftliche Notiz bestätigt, dass er gleichfalls gegen die Ewigkeit der Materie geschrieben. Der mit ihm genannte בן חפני הכהן ist R. Samuel Gaon b. Chofni, der zwar das Epitheton „Cohen" nicht hat in den ältesten Anführungen (Hai Gaon bei En jacob und in den Rechtsgutachten Schaare zedek, Aben Esra, R. Elieser b. Nathan f. 46d, עיטור, פאר הדור No. 21 und eben so Migdal os zu Hilchot Zizit c. 1, Kimchi zu 1 Sam. 28 Ende, Schibbole haleket, Vorrede des Uebersetzers vom maimonidischen Mischna-Commentar zu Seder Naschim, רמב״ן zu גטין f. 63b 66b: וכן סדרן רב שמואל בן חפני גאון (ז״ל בס׳ המתיבות), jedoch damit ausgestattet ist in Sefer hakabbala f. 41a (daher auch bei Jesod Olam f. 85a, Juchasin f. 125b), Benjamin c. 13, Mordechai zu Sanhedrin c. 4 und zweimal zu Chullin (אלו טריפות), Hagahot Maimoniot zu Berachot c. 11 (fehlt jedoch ibid. in חמץ ומצה), Jore Dea 310,

Mose Alaskar RGA. f. 30b, und im Cod. Vatic. 63, der seinen Midrasch zum Pentateuch enthält. — Der in derselben Notiz genannte Aaron ibn Serdschado dürfte aus folgender Untersuchung zu ermitteln sein: Geonim in Pumbeditha waren nach dem Tode des Cohen Zedek, d. i. seit dem Jahre 935, R. Scherira Gaon zufolge (Juchasin 119b): 1) Zemach ben Kafnai, $2^1/_2$ Jahre, gestorben zu Anfang des Jahres 1249 Seleucid (A. 937, Herbst); 2) Chanina ben Jehuda, vom J. 1250, Monat Tebet (Ende 935) bis zum J. 1254 (943), und zwar bis zum Frühling des gedachten Jahres, da die Dauer seiner Amtsführung, die auf $5^1/_2$ Jahre angegeben wird, vom Tode seines Vorgängers anfangen muss; 3) Der „mächtige Kaufmann" Aaron b. Joseph Hacohen, bis Ende des J. 1271 (A. 960), wo er starb; 4) Nehemia b. Cohen Zedek, mit bestrittener Würde, st. 1279 (968); 5) R. Scherira Gaon, der Sohn des genannten Chanina (No. 2), vom Jahre 968 an. Nach R. Abraham b. David im Sefer hakabbala (f. 40 und 41), der den Zemach b. Kafnai (No. 1) gar nicht nennt, endigte das $5^1/_2$jährige Amt R. Chanania's (No. 2) im J. 4701 mundi (A. 941 vor dem Herbst), und sein Nachfolger, der „reiche Kaufmann," Aaron Hacohen ben סרגמדה starb das Jahr darauf (A. 942). Vor R. Scherira, dessen Antritt gleichfalls auf 4728 (A. 968) bestimmt wird, wird nur noch Nehemia mit 5 Jahren aufgeführt. Wir haben hier überall das Richtige bei R. Scherira zu suchen, der selber Gaon war, und von Dingen spricht, die seine Heimath, seine Zeit und seine Familie betreffen. Ueberdies ist in den Angaben des Sefer hakabbala zwischen den Jahren 942 und 968 deutlich eine Lücke. Dass R. Chanina, der Vater R. Scherira's, A. 943, nicht 941 gestorben sei, geht auch daraus hervor, dass R. Saadia schon 1253 (A. 942) und zwar בימי הגאון אבינו, wie Scherira (f. 119b) hinzufügt, gestorben war. Es kann daher auch nicht Aaron (No. 3) schon 942 gestorben sein, und R. Abraham hat hier den Antritt mit dem Ende verwechselt. Jedoch haben wir durch ihn den Familiennamen dieses Gaon erfahren, und der Verfasser des Kore ha-dorot nennt denselben daher ausdrücklich: den „reichen Kaufmann" Aaron hacohen b. Joseph hacohen ben סרגמדה. Ein dritter Berichterstatter, R. Nathan

hacohen b. Isaac babli (um A. 960), führt nach Zemach b. Kafnai (No. 1), dem er 13 Monate zuertheilt, Kaleb b. Joseph auf, genannt Kaleb ben שראגדו; von diesem Kaleb aber erzählt er, dass er in Bagdad gewohnt, vornehm, reich, unterrichtet und beredt, und ein Gegner R. Saadia's gewesen sei, mit dem er gewetteifert, bis sein Schwiegervater Kascher b. Aaron (um 936) Frieden gestiftet (s. Juchasin f. 121 b, 122 ab.). Offenbar war also Kaleb, als die Zwistigkeiten mit Saadia Gaon ausbrachen (A. 929) ein junger Mann, älter als dieser Gaon (37 J.) in keinem Fall. Dies stimmt zu R. Scherira's Bericht, dass Aaron b. Joseph von R. Mebasser (917 bis 925) promovirt worden, und nichts hindert uns, den Kaleb b. Joseph שראגדו (bei Nathan babli), den Aaron b. Joseph סרגמדה (bei Scherira und R. Abraham), und den Aaron ben סרגאדו (des Ms.) für identisch und für den von Aben Esra citirten ר' אהרן הכהן ר"י zu halten, da die Angaben über ihn und seine Zeit durchaus zu einander passen. Dieser Autor ist demnach ein Zeitgenosse von Saadia und Dosa, und dessen vulgärer Name Kaleb gewesen. Der Familienname hat verschiedene Stufen der Corruption durchschritten, bis er bei Schalschelet zu סגרמרה geworden, woselbst auch unrichtig als sein Todesjahr A. 950 angegeben wird, (f. 37a). — Was R. Jehuda Tibbon, den Uebersetzer so wichtiger jüdisch-arabischer Werke betrifft, so hat er auch (vgl. notice p. 19) 7) R. Jona's Lexikon und Grammatik (s. מאור עינים) und 8 andere Schriften dieses Grammatikers übertragen, wie aus Cod. Vatic. Urbin. 54 und der Vorrede zum Buche רקמה (bei Morin Excertt. p. 527 ff.) erhellt. Allein das von ihm übersetzte Mibchar hapeninim ist nicht von dem nach ihm lebenden Jedaja Badreschi (wie zuerst Gaulmyn nott. ad vitam Mosis p. 202 gemeint), sondern von Salomo Gabirol, was auch de Rossi ad cod. 131 anerkannt hat, und womit zu vergleichen ist catalog. codd. Lips. mss. p. 286. Schon im J. 1264 wird das Mibchar hapeninim angeführt von Schemtob Palquera in המבקש f. 21 a., und früher von Jehuda Tibbon 2. Vorrede zu חובת הלבבות und in seinem אגרת המוסר.

Ueber die persischen Bibelversionen der Juden hören wir hier zum ersten Male. Hiob und die Klagelieder persisch sind auch in cod. Rossi 1093. Ob die k. Bibliothek in Paris

auch die Uebersetzungen von Samuel, den Psalmen, dem hohen Liede und Kohelet besitzt, geht aus dem Handschriften-Kataloge nicht hervor. Die Version der Psalmen, von der Walton (prolegg. p. 694) spricht, ist neu und von Mönchen angefertigt. Mit Recht behauptet Hr. Munk (p. 64), dass R. Jacob טאווס zur Zeit der Herausgabe der Polyglotte vom J. 1546 gelebt habe, da es sowohl aus dem אשר באר לנו, als aus dem schlichten Ehrentitel כ"ר hervorgeht, auch נ"ע offenbar dem Vater zugehört. Ueberdies kommt bei Mose Alschech (RGA. No. 103 f. 45 — 46 c. Vgl. Kore ha-dorot f. 41 b), etwa aus der Zeit um 1570, ein R. Jacob b. Jisachar טאוס vor, der vielleicht des Uebersetzers Neffe war. Der erste, der jenes persischen Pentateuchs gedenkt, ist Asaria de' Rossi in den Nachträgen zu seinem Meor enajim f. 42 b. Aber die in den persischen Versionen befindlichen Randglossen (p. 67, Anm. 1) verdienen eine genauere Untersuchung; wenigstens werden in ähnlichen Glossen der erwähnten de Rossi'schen Handschrift unbestimmte oder unbekannte Autoren genannt.

B. Jochanan.

(Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber. Zweite Section. Zwanzigster Theil (1842) S. 111—113).

Jochanan: 1. ein hebräischer Name, ursprünglich Jehochanan (den Gott begnadigt), aramäisch zusammengezogen in (יוחנא) Jochanna, daher bei den griechischen Juden: Joanna, bei den Griechen: Joannes, Johannes. Der Gebrauch des Namens kommt zuerst im Zeitalter des Propheten Jeremia [1]) vor, und findet sich unter den Schriften des alten Bundes fast nur in der Chronik und den von selbiger abhängigen Büchern Esra und Nehemia [2]); ausserdem trifft man ihn in dem ersten Buche der Makkabäer [3]), zehn Mal beim Josephus,

---

[1]) Cap. 40. V. 4. Vgl. 2 König. 25,23. [2]) Simonis Onomastic. p. 513. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 21. fg. [3]) 8,17.

ebenso oft in der Mischna, und noch 34 Mal in den Midrasch- und talmudischen Werken[1]). Im späteren Mittelalter wird der Gebrauch dieses Namens bei den Juden etwas seltener.

2. R. Jochanan[2]), um die Mitte des 3. Jahrh. Oberhaupt der jüdischen Akademie und des Gerichts in Tiberia[3]), war der Sohn eines Schmieds, dessen Name unbekannt ist, und den irrig einige Autoren[4]) Elieser[5]) nennen. Der Vater starb noch vor seiner Geburt, und bald nachher auch seine Mutter. In seiner Jugend besuchte er die Lehrvorträge des Patriarchen Jehuda; seine spätern Lehrer waren: Simeon b. Jehozadak und Jannai in Sepphoris, Oschaja in Caesarea.

Nachdem er gemeinschaftlich mit einem Freunde eine kurze Zeit Handelsgeschäften sich ergeben hatte, kehrte er zu den Studien zurück, verkaufte, um ihnen ganz obliegen zu können, einen Theil seiner Grundstücke. Noch jung stieg er zu den höchsten Würden empor, und erhob das Gericht von Tiberia zu einem Ansehen, welches sowohl den Patriarchen als den Exilfürsten verdunkelte[6]) Er genoss Unterstützungen von dem Patriarchen Jehuda II., überlebte seine zehn Söhne, hatte mehrere Töchter und eine an seinen Collegen Simeon ben Lakisch verheirathete Schwester. Er starb nach einer mehr als 50jährigen Amtsverwaltung im Jahre 279[7]). Den Verlust dieses Lehrers, der später der erste Emora genannt wurde, und um den sein Nachfolger R. Ame wie um einen Vater trauerte, stellte man dem Todestage des Königs Josia gleich[8]). Von seinen halachischen und hagadischen Aussprüchen sind beide Talmude voll: insonderheit sind fast alle Lehrer des palästinischen Talmud seine oder seiner Schüler Zuhörer, woher man auch, obwohl mit Unrecht, diese Gemara auf ihn

---

[1]) Juchasin f. 60b. 61a. Seder hadorot f. 113a—115d. [2]) Vgl. die Artikel in Seder hadorot f. 114b, etc., Jost, Geschichte d. Israeliten. 4. Th. S. 156—162. [3]) Jerus. Berachot c. 8. [4]) Bartolocci (biblioth. rabbin. f. 3. p. 683); daraus Wolf (biblioth. f. 2. [p. 874), Jöcher, Jung. [5]) Juchasin f. 94a: אם יכפור רבי יוחנן ברבי אלעזר תלמידו; diese Worte stehen Tr. Baba Batra 154b und heissen: Wenn auch R. Jochanan dem R. Elasar, seinem Schüler, abläugnet. Hieraus machte Bartolocci wohl seinen Jochanan b. Elieser. [6]) Sanhedrin f. 31b. Seder hadorot f. 138c. [7]) Scherira in Teschuba Ms., auch bei Juchasin f. 116a. Vgl. Kerem Chemed (Prag 1839) 4. Th. S. 186. 212. [8]) Taanit f. 25b.

als Urheber zurückgeführt hat[1]). R. Jochanan pflegte die Gesetzregeln der Mischna für ursprüngliche Tradition anzusehen[2]), erklärte Gesetzkenntniss für den höchsten Vorzug, und stellte den unterrichteten Bastard über einen unwissenden Hohenpriester[3]). Die dereinstige Belohnung der Weisen werde alles von den Propheten verheissene Gut übertreffen; die den Frommen vorbehaltene Glückseligkeit sei mehr als die Erlösung, die er erwartete, aber nicht erleben wollte[4]). Aber er wünschte noch den Untergang des in seinem hohen Alter eroberten Palmyra's zu sehen[5]). Er hasste die feindseligen Perser[6]), verachtete den aramäischen Dialect, und spottete zuweilen des Hochmuthes der babylonischen Juden, da selbst sein Schüler Seiri seine Tochter, weil sie ihm nicht ebenbürtig schien, ausgeschlagen hatte[7]). Wir verdanken R. Jochanan unter andern: Anführungen aus Sirach[8]), geschichtliche und geographische Notizen, z. B. über Bar Kusba[9]), R. Meir[10]), die Ebene Dura, die Gewässer Palästinas, den Ort Enam[11]). Er verzichtete darauf die Ezechielische Gesetzgebung mit der pentateuchischen in Einklang zu bringen[12]). Er hielt auf strenges Worthalten und Billigkeit, konnte das öffentliche Beschämen eines Menschen nicht ertragen[13]) und erklärte die geringste Entwendung für einen Mord, und Raub für das grösste Verbrechen[14]). Die Juden verglich er den Oliven; beide werden edler, wenn man sie presst[15]). Den Mitleidigen nannte er einen Mann unaufhörlicher Schmerzen[16]). Er selbst theilte seine Speise mit seinem Sklaven, eingedenk der Worte Hiob's (31,15): Hat nicht in dem Mutterleib, der mich geschaffen, er ihn geschaffen?[17]).

---

[1]) Jost a. a. O Anhang S. 245 fg., Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 53. [2]) Joma 80a. Megilla 19b. Kidduschin 39a. Nasir 28a. Jerus. Pea c. 2. [3]) Jerus. Horajot Ende. [4]) Sanhedrin f. 99a. 106a. 98b. Baba Bathra f. 75. [5]) Jerus. Taanit c. 4. § 5. [6]) חברים s. Jebamot f. 63b. Vgl. Buxt. Lex. talm. p. 704. [7]) Bereschit rabba c. 38. Kidduschin f. 71b. [8]) Nidda f. 16b. Vgl. Zunz a. a O. S. 103. Anm. a. [9]) Jerus. Taanit 4,5. [10]) Sanhedrin f. 14a. [11]) Sanhedrin 92b. 108a. Baba Batra 74b. Sota 10a. bei En Jacob. [12]) Menachot 45a. [13]) Baba Mezia 49a. 30b. 59a. [14]) Baba Kama 119a. Sanhedrin 108a. [15]) Menachot 58b. [16]) Baba Batra f 145b. [17]) Jerusal. Ketubot c. 5. § 5.

R. Jochanan war ein stattlicher Mann, beinahe von Frauenschönheit; er hatte lange Augenwimpern und keinen Bart. Seine Grabstätte wird in Tiberia gezeigt.

3. Jochanan Alman[1]) stammte aus einer deutschen Familie, und kam von Constantinopel nach Italien, wo er sich niederliess. Er war ein Lehrer des Grafen Pico della Mirandola und lebte um das Jahr 1490. Er verfasste folgende Werke: 1. Ene ha-eda (עיני העדה), einen Commentar zum Pentateuch; 2. Chaje Olamim (חיי עולמים), unbekannten Inhalts; 3. Cheschek Schelomo (חשק שלמה), einen philosophischen Commentar zum hohen Liede, mit einer grossen, Salomo's Weisheit schildernden, Vorrede, von welcher ein Theil den Namen Schire-hamaalot hat; befand sich handschriftlich vom J. 1568 bei J. S. Reggio in Görz. 4. Collectaneen, zum Theil Auszüge aus andern Büchern. Das Autograph, 191 Blatt stark, war gleichfalls bei Reggio.

4. Jochanan hacohen, ein Synagogaldichter des 11. oder 12. Jahrh. Er verfasste ein im römischen Ritual befindliches Musaph für den Versöhnungstag, anhebend: אִישׁוֹן בְּמַעַשׁ אוֹרַח.

5. Jochanan Pinto Delgado[2]). Sein poema de la reyna Ester nebst andern biblischen Gedichten (Rouen 1627 bei Du petit Val) ist dem Cardinal Richelieu gewidmet. Man rühmt an diesen Dichtungen Eleganz und Mannigfaltigkeit.

6. Jochanan ben Saccai[3]), Schüler Hillel's und angesehener Lehrer in Berur-Chail, der nach Jerusalems Eroberung von den Römern zum Oberhaupte des Synedriums in Jamnia eingesetzt wurde und bald nachher (um 73) starb, angeblich 120 Jahre alt, und nachdem er 40 Jahre sein Amt bekleidet. Ein Sohn starb ihm bei seinem Leben, ein anderer hiess Jehuda[4]). Der Talmud gedenkt seiner neun Einrichtungen[5]), auch war er es, der das Gesetz mit den Eifersuchtwassern (4 Mos. 5,11 fg.) abschaffte[6]). Er war ein grosser

---

[1]) Bartolocci, Biblioth. t. 3. p. 782. de Rossi, Dizion. v. Alman. Asulai, Vaad lachachamim f. 17 u. 18. Reggio in Biccure ha-ittim 9. Th. S. 13. und in Igrot Jaschar 2. Th. S. 63—71. [2]) Wolf, Biblioth. t. 3. p. 361. Catal. de Gohier p. 123. No. 1253. [3]) Vgl. Seder hadorot f. 113b fg. [4]) Abot R. Nathan c. 14. Nidda f. 15a. [5]) Rosch haschana f. 31b. [6]) Mischna Sota c. 9.

Kenner der väterlichen Gesetze, ein tüchtiger Kämpfer gegen die Sadducäer[1]), in vielfachen Kenntnissen bewandert; mit ihm ist der Glanz der Weisheit von Israel gewichen[2]). Zu seiner Unterhaltung wählte er nur religiöse Gegenstände und lehrte, dass recht vieles Wissen in der Thora, das unsere Bestimmung ist, uns nicht stolz machen dürfe[3]). Ein Feind des Unrechts und mild im Betragen, hielt er darauf, dass Jedem, auch dem Geringsten, Achtung gebühre, und ein gutes Herz alle anderen guten Eigenschaften besitze[4]). Seinen Zuhörern pflegte er Themata aufzugeben, und alsdann deren Antworten mit einander, auch mit seinem eigenen Ausspruche, zu vergleichen[5]). Auf dem Todbette schilderte er die Hoheit des Richters, dessen Urtheil er entgegengehe, und im Sterben glaubte er den König Hiskia zu erblicken[6]). Dass er aus dem Priestergeschlecht gewesen, ist unerwiesen und unwahrscheinlich, daher die Annahme, dass er der Priester Johannes Apost. 4,6 sei, ohne Grund[7]). Den Namen seines Vaters haben die Karäer, Behufs genealogischer Zwecke, verfälscht[8]), Sein Grab soll sich an der Südseite von Tiberia befinden.

7. Jochanan Treves[9]), Sohn Joseph's, lebte um 1540 in Bologna, dann in Padua und Venedig, und stand als Gesetzkundiger mit verschiedenen angesehenen Rabbinen in Briefwechsel. In den Jahren 1545 und 1546 besorgte er in Venedig die Correctur hebräischer Bücher, war im Herbst 1550 noch am Leben[10]), aber im Frühling 1558 bereits gestorben[11]). Sein geschätzter seltener Commentar[12]) zu dem Machsor oder Festcyklus des römischen Ritus ist erschienen Bologna 1540 und 1541 in Fol. Auch sein Sohn, Raphael Joseph Treves, ist als jüdischer Lehrer nicht unbekannt.

---

[1]) Mischna Jadajim c. 4. Tosefta Para. Baba Batra f. 115b. Menachot 65a. Megillat Taanit c 1,5. 8. [2]) Succa 28a. Sota c. 9. Bereschit rabba c. 15. [3]) Succa a. a. O. Mischna Abot c. 2. [4]) Horajot 10b. oben. Berachot 17b. Baba kamma 79b. Abot ebend. [5]) Abot ebend. Abot R. Nathan a. a. O. Baba Batra 10b. Vgl. Jost, Gesch. d. Israeliten 3. Band Anh. S. 173 fg. [6]) Berachot 28b. jerus. Aboda sara c. 3. § 1. [7]) Lightfoot horae ad h. l. p. 700. [8]) Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 139. Anm. b. [9]) Wolf, t. 1. p. 472. [10]) Mose Israel's Gutachten No. 58. [11]) s. die Dedication vor Comment. Cantic. ed. Sabionetta 1558. [12]) genannt קמחא דאבישונא.

C. Joel.

(Ersch u. Grubers Allgem. Encycl. Sect. II Bd. 20 [1842] S. 158—159).

1. Joel Aben Schoaib aus Aragon, wo er im J. 1469 lebte, wohnte später in Tudela, bis er bei der allgemeinen Vertreibung der Juden aus Spanien im J. 1493 Navarra verliess und sich nach dem türkischen Reiche begab. Er hat folgende Werke verfasst: 1. Commentar der fünf Megillot, und zwar zu den Klageliedern im J. 1485 in Tudela; Auszüge daraus finden sich hinter dem Commentar des Abraham Galante, ed. Venedig 1591 in 4. Dergleichen aus dem Commentar des hohen Liedes sind in den des Abraham ben Isaac (gedruckt Sabionetta 1558. Prag 1611.) eingeschaltet. 2. Commentar zu den Psalmen, im J. 1489 in Tudela verfasst unter dem Titel: Nora Tehillot (נורא תהלות), gedruckt Salonichi 1569 in 4. 3. Predigten oder Deraschot, genannt Olat Schabbat (עולת שבת), Venedig 1577 in Fol. 4. Comment. zum Pentateuch. 5. Comment. des Hiob, genannt En Mischpat (עין משפט). 6. Erklärung der Mischna Abot. Die drei letztgenannten Werke macht der Sohn des Verfassers namhaft, s. cod. Rossi 289.

2. Joel halevi ben Isaac aus Bonn, ein angesehener Rabbiner in Regensburg und Cöln, um 1170. Er ist der Eidam des R. Elieser b. Nathan, und Vater des R. Elieser halevi, die beide eine grosse Autorität in der jüdischen Gesetzkunde haben. R. Joel verfasste a) Rechtsgutachten, von denen mehre in späteren Werken vorkommen; b) Bussgebete und Klagelieder, in denen der damaligen Verfolgungen der Juden gedacht wird; mehre der erstern sind ungedruckt. Er ist derselbe, der cod. Vatic. 312 und cod. Rossi 586 genannt wird.

3. Joel Sirks ben Samuel, ein berühmter Gesetzlehrer, war der Schüler des frommen Salomo ben Löb aus Lublin (um 1580 Rabbiner in Posen) und Rabbiner in Lubmila (1601), Belz (1614), Brzesc Litewski (1616) und Krakau (1619), wo er im J. 1641 starb. Er hinterliess zwei Söhne, die sich durch Schriften bekannt gemacht, und sein Eidam,

David halevi, Rabbiner in Ostrow, ist der bekannte Verfasser des Ture hasahab, eines verbreiteten Commentar's zum Schulchan-Aruch. Das Hauptwerk R. Joel's ist: Bet Chadasch (בית חדש), ein erläuternder Commentar zu den vier Turim (Krakau 1631—1639 4 Thle. in Folio und sonst). Ausserdem hat er einen Commentar zu Ruth (Lublin 1616 in 4.), eine Erläuterung der Soharischen Theologie des Moses Corduero (handschriftlich in der Oppenheimerschen Bibliothek 927 Q.) und Rechtsgutachten verfasst, von denen zwei Sammlungen (Frkf. a. M. 1697. Karez 1785) erschienen sind. Einiges aus seiner Grabschrift theilt Wolf mit in der biblioth. hebr. t. 4. p. 1210.

XI.

Analekten.

A. In Geigers Wissenschaftl. Zeitschr. 1836—1844.

---

1. Jose ben Jose.
(Band 2. [1836] S. 304—307).

Vorbemerkung: Zur Orientirung über folgenden Artikel, theilweise zu dessenBerichtigung sei hier verwiesen: 1) auf die synagogale Poesie S. 74. 75. 220. 221, Beilagen S. 368. 372. 373. 374. 379 bis 386. 388. 389. 392. 394. 399. 405. 406. 408. 410 bis 413. 415. 418. 421. 426. 428 bis 431. 433. 434. 436. 437. 445. 482; 2) Ritus S. 106 bis 108. 122 Anm. d; 3) Literaturgesch. d. syn. Poesie, 27 Anm. 2 S. 178 bis 186, 573 N. 99, 602 A, 608 N. 9, a.b.c. 629 B, 630 A und Zeile 1 v. u. 631 Z. 1, 632, 634, 637, 638, 639, 640; 4) Nachtrag S. 5. 7. 32. — Ueber Jose b. Jose ist meine Literaturgeschichte S. 24, 26 bis 28 zu vergleichen.

In einem handschriftlichen Machsor-Commentar vom Jahre 1317, den die Hamburger Stadt-Bibliothek aufbewahrt[1]), ist Jose ben Jose's schönes Festgedicht אהללה[2]) mit einer Ueberschrift[3]) versehen, die aus dem Leben des so wenig bekannten Dichters zwei neue Momente mittheilt: dass ihm der Beiname „die Waise“ und er selbst der Familie Avitur angehört. Es wird aber R. Joseph ben Avitur unter den besten Synagogendichtern der spanischen Juden des 11. und 12. Jahrhunderts von Schemtob Palquera[4]) angeführt. Wirklich giebt es von ihm eine Keduscha[5]), ferner eine Aboda zum Versöhnungstage[6]), der ein Reschuth vorangeht, beide

---

[1]) cod. hebr. 17 in fol. [2]) s. Rapoport קליר Anm. 20. S. 116. [3]) סדר תקיעות דר׳ יוסי בר אביתור היתום. [4]) המבקש f. 27b. [5]) Machsor ed. Vend. 1524 in 12. f. 350b. Vgl. cod. Rossi 1377. [6]) Anfang אל אלהים בך יצדקו.

in Reimen und schwerem Styl[1]). Demnach dürfen wir de Rossi's Worte[2]) „R. Josephi ben Avitor commentar. in ordinem Avoda" als missverstandene Uebertragung[3]) betrachten und in „commentar. in ordinem Avoda R. Josephi ben Avitor" umstellen; denn es ist ganz in der Ordnung, dass die dunkeln Werke älterer religiöser Dichter Erläuterer fanden, wie die Geschichte der Peitanim hinlänglich beweist[4]). Es wird aber der, in Folge eines Bannes um das Jahr 1010 von Cordova nach Damascus auswandernde, R. Joseph ben Isaac ben Stanas von dem i. J. 1161 schreibenden R. Abraham halevi[5]) ausdrücklich „der bekannte ben Avitur"[6]) genannt, ferner von R. Jehuda Charisi (1217), R. Joseph ben Stanas als der erste in Spanien angemerkt, welcher eine Composition (מעמד) für den Versöhnungstag geschrieben[7]). Offenbar ist der alte Festdichter Joseph ben Avitur bei Palquera — der keinen ben Stanas nennt — identisch mit dem Gaon Joseph ben Stanas des Charisi — der keinen ben Avitur aufführt —, und beide Namen vereinigt der ältere R. Abraham. Wer aber, etwa weil die Namen Jose und Joseph zuweilen alterniren[8]), auch Jose ben Jose mit dem R. Joseph identificiren möchte, müsste bedenken, dass eine und dieselbe Handschrift Jose ben Jose deutlich von Joseph ben Avitur unterscheidet[9]), ja dass dem Dichter des אהללה eine ganz andere Aboda angehört, nämlich das in Sprache und Form von der des R. Joseph so verschiedene אתה כוננת[10]). Jene so charakteristische Ueberschrift in dem gedachten sorgfältig geschriebenen Commentare für fehlerhaft zu halten, ist um so weniger Grund da, nicht bloss weil das parallele Stück אנסיכה seine richtige

---

[1]) Machsor ms. A. 1451 (in der Bibliothek meines geehrten Freundes, des Herrn Heiman Joseph Michael in Hamburg.) [2]) zu cod. 313. [3]) von פירוש סדר עבודה לרבי יוסף בן אביתור. [4]) Zunz die gottesdienstlichen Vorträge S. 387, 391. [5]) in ספר הקבלה. [6]) הידוע בן אביתור, eben so Juchasin f. 126a (irrig אביהור ib. f. 162a), Kore haddoroth f. 5b. [7]) Tachkemoni f. 7b und 8a. [8]) Salomo ben Jose bei de Rossi Annales ad A. 1492 p. 92 ist Salomo ben Joseph cod. Rossi 984. In ארון העדות ms. fand ich ähnliches. Vgl. Wagenseil zu Sota 9, 9. [9]) s. cod. Rossi 1377. [10]) cod. cit. Ferner Bartolocci biblioth. Th. 3 p. 795, Ascheri und Mordechai zu Joma, Rapoport a. a. O.

Benennung[1]) hat, sondern weil das Gebet דרכך אלהינו להאריך אפך (für den Vorabend des Versöhnungstages) mit ganz gleicher Bezeichnung auf „Rabbi Jose ben Avitur hajathom" zurückgeführt wird. In der That zeigt dasselbe in den einfachen schönen Gedanken, dem sprachlichen Ausdrucke und in den kurzen reimlosen Versen eine merkwürdige Uebereinstimmung mit Jose's beiden anderen Dichtungen. Jose war vielleicht ein nachgeborener Sohn, und erhielt desshalb seines Vaters Namen und späterhin den Zunamen: die Waise, wohl aber, weil er in der Blüthe des Lebens gestorben, niemals den Rabbi-Titel. Da R. Joseph ben Avitur die erste Avoda geschrieben, so lebte Jose sicherlich später, doch wohl im elften Säculum, dem Zeitalter des R. Menachem ben Stanas, eines Dichters aus derselben Familie, den R. Moses ben Esra nennt[2]). Vielleicht ist der Titel Cohen, nach dem in einigen jüngeren Midraschim herrschenden Geschmacke[3]), ihm erst in späterer Zeit zuertheilt worden. Bemerkenswerth ist, dass ein anderer Dichter für den Versöhnungstag, R. Jochanan hasaken[4]), auch als R. Jochanan hacohen[5]) figurirt, während das bekannte האוחז einem R. Jochanan schlechthin zugeschrieben wird[6]). Jose's Aufenthalt verlege ich nach der Provence, dessen Autoren seiner zuerst gedenken[7]), und wodurch allein genügend erklärt wird, dass schon früh rheinische und spanische Machsorim sich in seine Gebetstücke theilten.

2. Abraham ben Isaac und Abraham ben David.
(Bd. 2 [1836] S. 307—313).

R. Abraham ben Isaac, der grösste unter seinen Landesgenossen[8]), in Montpellier geboren[9]), lebte vermuthlich in Narbonne, denn unter den Lehrern dieser Stadt werden R. Abraham ben Isaac und R. Moses ben Joseph als Collegen[10]), und beide — wiewohl uneigentlich — als Schüler

---

1) סדר תקיעות דר׳ אלעזר. 2) Bei Wolf biblioth. Th. 3 p. 4, wo שנטאם gedruckt ist. 3) s. Zunz a. a. O. S. 317 u. ff., 320. 4) codd. Rossi 373, 751, 963. 5) cod. Rossi 61. 6) cod. der Anmerk. 1. 7) R. Isaac aus Marseille bei Rapoport a. a. O. 8) Juchasin f. 130b. 9) Schalscheleth ed. Vened. f. 50a, ed. Amst. f. 38b. 10) Kol bo ed. 1520 f. 10a. Schem Hagedolim Th. 2 מ 33.

des R. Moses haddarschan aus Narbonne genannt[1]); R. Moses ben Joseph aber lehrte in Narbonne[2]). Daher erkenne ich in dem R. Abraham, Präses der hohen Schule, welchen der reisende Benjamin in Narbonne trifft, unsern Isaaciden, der bekanntlich den Titel Ab-Beth-Din (אב״ד) erhalten. Er stand in gelehrter Verbindung mit R. Nathan ben Mordechai in Lunel[3]), R. Joseph ben Plat[4]), der vielleicht nicht verschieden ist von R. Joseph Gaon aus Narbonne[5]), und mit seinem Landesgenossen R. Samuel ben Mose[6]), wohl demselben, der seines Grossvaters R. Gerson aus Beziers Buch von den Ritualien, ספר השלחן, vollendete[7]). Möglich, dass R. Samuel aus Montpellier[8]) mit diesem Lehrer identisch ist, und der nämlichen Familie der nachmaimonidische Autor R. Samuel ben Gerson[9]) angehört. Als R. Abraham's oder seines Schwiegersohnes Lehrer in der Kabbala wird R. J a c o b N a s i r genannt[10]): jedenfalls haben wir diesen Rabbi, dessen Glossen zu Hiob[11]) noch in Fragmenten vorhanden sind, und von welchem kabbalistische[12]) und Piutim-Erklärungen[13]) vorkommen, in der Provence zu suchen. Weniges hat sich von R. Abrahams Rechtsgutachten[14]), תשוב׳ מיימוני הלכות שמחות zu שופטים N. 16), dahingegen vollständig sein Eschkol[15]) erhalten. Er starb nach Rabbenu Tam[16]), wohl vor R. Serachja, d. i. vor A. 1186[17]), wenn es richtig ist, dass dieser

---

[1]) Juchasin l. l. [2]) R. Jona zu Alfasi Th. 1 f. 21 b. Schaare Zion bei Schalscheleth f. 54 b, alias 42 b. [3]) cod. Rossi 159, Thefillin betreffend, daher vielleicht bei Mordechai (Thefillin) וה״ר אב בד״ מלוניל. [4]) Abudraham ed 1726 f. 7 b—9 a. [5]) s. המנהיג Pesach §. 82. [6]) תמים דעים N. 171, vgl. Juchasin l. l. [7]) R. Aaron Lunel in ארחות חיים f. 87c, 88d. Kol bo f. 68c. Schalscheleth f. 54 b, 55a. [8]) Binjamin ed. Nagel p. 5. [9]) Abudraham f. 69 b, 113 b. [10]) s. unten S. 148 Anmerk. 17. [11]) cod. Rossi 181. Catalog. Oppenh. ms. s. v. פירוש (in 4) und רשי (in Fol.) [12]) פירוש הרב הגדול רבינו יעקב נזיר ז״ל wird angeführt in ספר הנפש החכמה § 12 Blatt H 1 col. 4. [13]) in פירוש קרובות ms zu אל למושעות (cod. hebr. 17 in Hamburg). [14]) ספר התשובות ist citirt von R. Serachja in ספר התרומות c. 45 f. 204 a; vgl. ibid. f. 10 b, 155 a. [15]) ספר האשכל, s. cod. Rossi 159, angeführt in תמים דעים N. 193, אדם וחוה f. 39 b, 135d, פסקי רקנאטי N. 45, 53, 71, 175, 177, 580, gedruckt 1867 u. f. [16]) Vgl. תמים דעים N. 140, 217. [17]) Schebet Jehuda f. 76 a.

letztere des R. Abraham als eines Verstorbenen gedenkt[1]); doch sicherlich vor dem Jahre 1205[2]). Aber es war ihm vergönnt, noch den Ruhm seines Eidams zu erleben[3]).

Dies ist R. Abraham ben David, bekannt als fruchtbarer Autor, als Gegner des Maimonides und des R. Serachja[4]), mehr mystischen als speculativen Geistes, und ohne eigentliche Wissenschaft[5]) tief eindringend in Inhalt und Tendenzen des rabbinischen Judenthums. Er wohnte in Pousquière[6]), Montpellier[7]), Lunel, mit dessen Einwohnern er zusammen genannt wird von Nachmanides[8]), und wo seine Besprechungen mit R. Serachja[9]) und R. Jehuda Tibbon[10]) Statt gefunden haben mögen, und endlich in Nimes[11]), welche Schule, in Bezug auf ihn, als die dritte Instanz gegen Montpellier und Lunel ehrend genannt wird[12]) und nach welcher er vorzugsweise heisst: „aus Kirjath-Jearim"[13]), wie man den Namen der Stadt Nimes[14]) hebräisch wiedergab, und mit welchem Beinamen auch noch ein Uebersetzer Moses[15]) und ein Dichter Moses ben Abraham[16]) versehen sind. — R. Abraham klagt über grosse Leiden[17]); uns ist nur eine kurze Haft bekannt, nach welcher sein Dränger — Elziar — nach Carcassone verwiesen worden (A. 1172)[18]). Uebrigens wird er als reich und freigebig gepriesen[19]). Sein Lehrer[20]) war

---

1) Schem Hagedolim Th. 1 א 3. 2) gegen Juchasin f. 132 a. 3) Schem Hagedolim Th. 2 א 8. 4) ib. א 10. Vaad lachachamim א 2. Vgl. תמים דעים f. 68d. 5) תמים דעים N. 238, f. 51d: „Ich habe keine selbst der leichteren Kenntnisse der Gelehrten mir aneignen können, theils aus Schwerfälligkeit, theils vor Bedrängnissen des Schicksals." 6) Binjamin ed. Asher. I, 36. 7) ארחות חיים f. 116c. 8) Iggroth Rambam ed. 1726 f. 43 b. 9) s. Schalscheleth f. 53 a. 10) Vorrede zu חובת הלבבות Abschnitt 2. 11) נמשי, s. תמים דעים N. 7 und 19. 12) l. l. N. 7. a) ההר (Montpellier), b) Lunel, c) Nimes. ראב"ד (כלבו f. 87 d) erläutert auf französisch. 13) קרית יערים, s. Bartol. Th. 1 p. 23, קרית יערים עיר מושבו in cod. Urb. 44 und R. Abraham Lunel המנהיג Pesach § 3; daher sogar ohne Nennung des Namens ib. Sabbath § 69 והרב רבינו נוחו עדן מקרית יערים. 14) lat. Nemausus, vgl. *νέμος*, Wald oder Trift. 15) Bartol. Th. 4 p. 238, cod. Vat. 382. und Wolf Th. 1 p. 894. 16) vielleicht einerlei mit dem Vorigen, lebte i. J. 1466 in Avignon. 17) s. oben Anm. 5. 18) Schebet Jehuda f. 76a. 19) Binjamin p. 6. 20) תמים דעים N. 9, 14, 245 und f. 76c. Vgl. שבלי הלקט § 2, wo R. Abraham seinen Lehrer „Hacohen" citirt.

R. Meschullam ben Jacob [1]) aus Lunel [2]), der die besten Werke seiner Glaubensgenossen sammelte und abschreiben liess, selber ethische Schriften [3]) und Rechtsgutachten [4]) verfertigte, und im Jahre 1170, gleichzeitig mit R. Jacob Perpiniano zu Marseille, mit Tode abging [5]). Auch R. Meschullams fünf Söhne: Joseph, Isaak, Jacob, Aaron, Ascher, sämmtlich reich und unterrichtet [6]), standen zum Theil in Verbindung mit R. Abraham. R Jacobs ben Meschullam gedenkt sein Zeitgenosse R. Isaak aus Marseille [7]); R. Aaron ben Meschullam, des Maimonides Vertheidiger [8]) und A. 1210 gestorben [9]), ist wohl derselbe R. Aaron, an den R. Abraham einige Schreiben gerichtet [10]), welcher letztere auch die Fest-Halacha's des R. Ascher ben Meschullam anführt [11]), jenes angesehenen הרא״ש מלוניל [12]), der, den weltlichen Geschäften und Genüssen entzogen, dem frommen Studium emsig oblag [13]) und in Verbindung stand mit R. Isaak ben Samuel [14]) aus Frankreich [15]). Nächstdem erhielt er auch Unterweisungen von seinem Schwiegervater [16]), von R. Jacob Nasir [17]) und

---

[1]) Jehuda Tibbon Vorr. zu חובת הלבבות. ארחות חיים f. 102 b. cod. Rossi 159. Schaare Zion l. l. Vgl. Binjamin p. 5 und Schebet Jehuda l. l Unrichtig ist „Moses Meschullam“ bei Kore Haddoroth f 11 a.
[2]) ein R. Meschullam aus Narbonne bei רא״בן 125c. Hagahoth Maimonioth (Rechtsgutachten zu הלכות משפטים N. 70) und Mordechai (Kethuboth c. 13 Anf.) [3]) Jehuda Tibbon l. l. [4]) ספר התרומות f. 235 b, c. 46. [5]) vgl. Binjamin p. 6 mit Schebet Jehuda l. l. [6]) Binjamin p. 5. [7]) עטור f. 36 c. [8]) Migdal Os zu תשובה c. 8. cod. Rossi 772.
[9]) Schebet Jehuda f. 76b. [10]) תמים דעים N. 9. [11]) ib. N. 120.
[12]) Kore Haddoroth f. 11b. 16a. Schem Hagedolim Th. 1 א 19. R. Ascher ben Saul aus Lunel verfasste ספר המנהגות (R. Salomo Duran RGA. f. 34a) und ein R Ascher aus der Provence ספר המתנות (vgl. Schalscheleth f. 54b, 61 b), wonach Wolf Th. 1. p. 226 N. 3 und p. 227 N. 6 zu berichtigen. [13]) Binjamin l. l. [14]) Hagahoth Maimonioth zu תפלה c. 7. תמים דעים N. 203. [15]) מצרפת, so an der letzt angeführten Stelle wohl wegen des gleichnamigen Lehrers in Narbonne (Commentar der Chronik I 9, 40. 18, 3. 5. II 24, 14). [16]) vgl. Schalscheleth 50 a, alias 38b; תמים דעים N. 39. [17]) מאירת עינים ms. Schem Hagedolim Th. 2 א 9. Vgl. die S. 149 Anm. 5 angegebenen Stellen, und Zunz G. V. S. 404. Die Stelle bei Recanate נשא (vgl. Rapoport רבינו נתן Anm. 57 S. 49) ist verdorben und — wie Herr Heimann Michael mir gezeigt — interpolirt; sie fehlt in der Ausgabe von 1523.

vielleicht auch von R. Joseph ben Plat[1], und auf die Mittheilung eines der beiden ersteren[2] scheint jener Ausspruch hinzudeuten, dass der heilige Geist in seinem Lehrhause sich offenbart[3]. Nach Montpellier, in die Zeit und die Familie R. Abrahams führen uns die ersten Spuren jener antesoharischen philosophischen Geheimlehre[4], als deren Träger uns R. Abrahams eigene Söhne, R. Isaak[5] und R. Ascher[6], genannt werden; ja man hat einen i. J. 1430 verfassten Commentar des Buches Jezira[7] dem R. Abraham untergeschoben, was übrigens bereits R. Chajim Vital erkannt hat[8]. Ein ungedrucktes Buch R. Abrahams soll von dessen Bruder sprechen[9]. Von sonstigen mit ihm in Berührung gekommenen Zeitgenossen sei hier noch erwähnt: R. Moses ben Jehuda[10] in Beziers[11], Lehrer des R. Saul hacohen[12] — vermuthlich der Vater des R. Meschullam ben Moses ben Jehuda aus Beziers, der das Buch השלמה schrieb[13] —, und R. Jehuda ben Abraham[14], vielleicht ein Sohn des in St. Gilles wohnhaften R. Abraham ben Jehuda[15]. So begegnen wir in R. Abrahams Lebensverhältnissen und geistigen Richtungen überall der Provence; ja dass gerade dort sein Ansehen gelte, meldet er selbst in einem Schreiben nach Beziers[16]. Er starb sechs Jahre vor Maimonides[17], Freitag am 27. November

---

[1]) תמים דעים f. 7 und N. 23. שו"ת רשב"א 18 fin. אדם וחוה f. 151a, 153a. Sonst noch citirt ספר התרומות f. 131 b, 133a, ספר הישר § 602 (die Geonim Frankreichs und der Lehrer R. פלט ז"ל), שבלי הלקט ms. N. 29. Maim. GA. 16. כלבו 8, angeführt von ר'אשר. [2]) vgl. Schalscheleth f. 50 a. [3]) השגות zu Lulab c. 8. § 5. [4]) Rapoport Nachträge S. 19. Zunz a. a. O. S. 404. [5]) מאירת עינים ms. ס' האמונות f. 33b. מגדל עז zu Thefillin c. 3 § 5. עבודת הקדש 2, 13. 3. 18. ס' המשקל zur Pesach-Hagada („Sohn des heiligen R. Abraham in Beaucaire"). R. Bechai zu וישלח f. 49b. [6]) אוצר הכבוד zu Rosch haschana c. 1. Labbe bei Wolf Th. 1 p. 225 (richtiger Th. 3 p. 139). Aber נצחון 202, עבדת הקדש 1, 5. 15 heisst er Ascher ben David ben הראב"ד. [7]) ed. Grodno 1805. Vorrede f. 3 a. [8]) Schem Hagedolim Th. 1 א 6. [9]) שערי צדק bei Uri cod. 345. [10]) תמים דעים 7 f. 6. Vgl. Juchasin f. 130 b. Kol bo f. 86 d. Ascher כתובות c. 4 (מנרבונא), שו"ת מהר"ם 677. [11]) בושיש bei Schalscheleth f. 54b emendire ich in בדירש. [12]) ס' התרומות f. 182 a. c. 42 § 5. [13]) Juchasin f. 132b. Schem Hagedolim Th. 2 מ 31. [14]) תמים דעים N. 11. [15]) Binjamin p. 6. [16]) תמים דעים N. 113. [17]) Kore Haddoroth f. 11b.

des Jahres 1198 [1]), und der Leiche bereiteten Priesternach. kommen, die einen Begräbnissplatz sonst nicht betreten dürfen, das Grab [2]), den Hingeschiedenen einem der alten Patriarchen gleichstellend [3]).

3. Kalonymos ben Kalonymos.
(Bd. 2 [1836] S. 313—320).

Kalonymos ben Kalonymos ben Meir, auch Kalonymos ben Meir genannt, 1284 oder 1287 [4]) geboren, hat als Uebersetzer und selbstständiger Autor einen rühmlichen Namen erworben. Aber beinahe brachte ihn um die Hälfte seines Ruhmes jene Nachricht in allen Ausgaben des Buches Eben Bochan, welche ihm i. J. 1240 ein Alter von 83 Jahren giebt [5]), so dass der Verfasser dieser Schrift unmöglich der Uebersetzer bleiben konnte, welcher i. J. 1317 vorn in den Dreissigen war. Daher unendliche Verwirrung bei Wolf [6]) und de Rossi [7]). Indessen schildert der Verfasser des Eben Bochan zu lebhaft für einen abgelebten Greis, so dass man die 83 Jahre aufgeben muss; ferner zählt er seit der Vertreibung 17, seit der Hirtenverfolgung 2 Jahre [8]), so dass man auch das Jahr 1240 in Stich zu lassen genöthigt wird. Da nämlich die Vertreibung A. 1306 [9]), die Feindseligkeiten der navarresischen Hirten A. 1321 [10]), Statt hatten, so trifft die Vollendung jenes Werkchens, richtig nach beiden Angaben, in das Jahr 1323, und zwar in den Januar, als Kalonymos noch nicht 39 Jahre zählte. So ist der, vermuthlich durch Hinzufügung des Alters entstandene, Fehler der Nachschrift durch blosse Umstellung der Worte verbessert [11]),

---

[1]) Freitag Chanuca des Jahres 4959 (Juchasin f. 132a, vgl. Schebet Jehuda f. 76 a). [2]) ibid. [3]) s. Maimonides הלכות אבל c. 3 § 10. [4]) Er war i. J. 77 entweder 30 Jahre alt (Wolf Th. 4 p. 751, Uri catal. p. 74 cod. 303) oder 33 (Wolf Th. 3. p. 14). [5]) סימתי האגרת הזאת בחדש העשירי הוא חדש הטבת אחר האלף החמישי בן שלש ושמונים שנה. [6]) Th. 3 p. 972. [7]) Catal. mss. ad cod. 216 widerspricht dem dizion. stor. Vol. 1. p. 180. [8]) c. 102, ed. Cremona f. 29. [9]) כפתור ופרח f. 430, Levi ben Gerson Commentar בחקתי, Schebet Jehuda N. 21 f. 31 a. Vgl. Schalscheleth f. 59 a, Juchasin f. 133 a. [10]) s. die Quellen bei Basnage hist. des Juifs Th. 9 p. 520 und vgl. Schebet Jehuda N. 6 und N. 43. Usque hat 5080. [11]) הטבת שלש ושמונים שנה אחר האלף החמישי בן שלשים ושמנה שנה. (Vgl. unten S. 187).

indem nunmehr die 83 Jahre nicht dem Kalonymos, sondern der jüdischen Aere gehören. Einen grossen Theil seiner Uebersetzungen arbeitete er im Auftrage des Königs Robert von Neapel[1]), mit dessen Briefen versehen[2]) er auch eine Zeit lang in Rom verweilte, jenem Geschäfte obliegend[3]). Im Jahre 1317[4]) und im Jahre 1322 war er in der Provence; das letztgedachte Jahr finden wir ihn von Osten kommend nach Catalonien reisen[5]). Da uns nun weder eine zweite Reise des Kalonymos nach Rom, noch eine von ihm in den Jahren 1318—1322 vollendete Uebersetzung bekannt ist: so fällt sehr wahrscheinlich der Aufenthalt in Rom innerhalb der gedachten Epoche, und die Abreise, die der Dichter Immanuel bedauert[6]), zusammen mit jener Rückkehr nach der Provence. Vermuthlich hatte Kalonymos die königlichen Briefe, auf seiner Hinreise, in Avignon erhalten, wo Robert A. 1319 sich befand, arbeitete die beiden folgenden Jahre in Rom, erhielt 1321 oder 1322 die Anmahnung von R. Samuel, zu seiner Familie zurückzukehren, die Immanuel im Namen der römischen Gemeinde mit einer so schönen Lobschrift beantwortet[7]), worauf aber dennoch Kalonymos, noch i. J. 1322, von Rom abreiste. Demnach ist dieser zuverlässig ein Provenzale, wahrscheinlich, gleich Todros, in Arles selber zu Hause. Von der Provence war die Uebertragung wissenschaftlicher arabischer Werke ausgegangen: Jehuda und Samuel Tibbon lebten in Lunel, Joseph Kimchi in Narbonne; Jacob Antoli übersetzte im Auftrage der Weisen von Narbonne[8]); Moses Tibbon schrieb in Montpellier[9]), Salomo ben Hiob in Beziers[10]). Dort wurde Wissenschaft angebauet, und die Provenzalen wurden den rechtgläubigen Juden anstössig[11]), und gerade mit Kalonymos gleichzeitig wurden arabische Schriften übersetzt und erläutert von Jacob ben Machir in

---

[1]) Immanuel מחברות Cap. 23 p. 210 (ed. Berl.) u. f. [2]) ib. Z. 10 v. u. בהותמות אשר הוציא מאדונינו המלך ירום הודו ויגדל הדרו. [3] ib. p. 211. [4]) s. Wolf Th. 3 p. 14 unten. [5]) Even Bochan f. 29—32. [6]) l. l. p. 211 שהשאלה היא לנו נגדית. [7]) ib. p. 209—211. [8]) Catal. Uffenbach. p. 118 ad cod. 86. [9]) cod. Rossi 776. [10]) Wolf Th. 3 p. 14. [11]) s. Jedaja bei R. Salomo Addereth RGA. ed. 1610 f. 111d. 117b u. ff., und Addereth ib. N. 724.

Montpellier[1]), Levi ben Gerson in Bagnols[2]), Samuel ben Jehuda aus Marseille[3]), Todros in Trinquetaille bei Arles[4]). Von Griechenland, Italien, Provence, wo der Namen Kalonymos[5]) ursprünglich zu Hause ist — und von wo er nach Frankreich und Deutschland verpflanzt wurde —, ist nur letztere als die Pflanzstätte von arabischer Gelehrsamkeit und Dichtkunst bekannt. Ueberdies ist „Kalonymos Nasi“ (Fürst), wie sowohl der Uebersetzer[6]) als dessen Vater[7]) genannt werden, in Narbonne[8]) und Beaucaire[9]) heimisch, und in der That treffen wir den Kalonymos zu drei verschiedenen Zeiten in der Provence, und zweimal (1307 und 1317) in Arles[10]), woselbst vermuthlich R. Samuel, der nach Rom schrieb, Oberhaupt gewesen. Nun kann es auch nicht befremden, dass der Verfasser des Schaare Zion, ein Provenzale[11]), unter dreizehn Autoren, die sämmtlich Navarra, Catalonien, Majorca und Provincia angehören, auch Kalonymos ben Meir aufzählt[12]). Endlich möge nicht unbeachtet bleiben, dass die älteste bekannte Handschrift von Kalonymos' Schriften, die wohl noch gleichzeitig mit ihm ist, in Tarascon angefertigt worden[13]). Seine aus dem Arabischen gelieferten Uebersetzungen in das Hebräische[14]) betreffen philosophische, mathematische und medicinische Werke des Averroes, Alfarab, Galenus u. A. und fallen zwischen 1307 und 1323; sie scheinen den Neid von Christen, vielleicht von Mitbewerbern,

---

[1]) vgl. Addereth l. l. N. 395 mit de Rossi diz. stor. Vol. 1 p. 133, der irrig ihn nach Cordova versetzt, wovon die Quelle bei Wolf Th. 3 p. 15. [2]) Bartol. Th. 4 s. v. Vgl. Juchasin f. 133b, Wolf Th. 3. p. 646. 650. [3]) Biscioni catal. in fol. p. 150, in 8 p. 476. [4]) Vgl. Nessel catal Biblioth. Vindob. p 7 cod. 94 mit Bendavid in Eichhorns Allg. Bibliothek B. 7 S. 775, 781. [5]) so punctirt Immanuel p. 209 in dem Gedichte לא ידעתי, scheint aber dennoch aus Kleonymos entstanden. [6]) Wolf Th 3 p. 93, 969 und 1217, Th. 4 p. 751. Opp. Catal. p. 404. [7]) Immanuel l. l. p. 210. Wolf Th. 4. l l., wo auch der Grossvater Nasi ist. [8]) Kalonymos Sohn des Nasi Todros in Narbonne (bei Binjamin) ist sicher Rabbenu Kalonymos Nasi aus Narbonne bei עטור f. 95 c. [9]) Tachkemoni f. 63 a. [10]) s. S. 153 Anm. 2. [11]) Schalscheleth f. 27 a, 61 b (alias 19 a, 48 a); ein R. Isaak de Lattes in Perpignan bei Addereth RGA. N. 1249. [12]) bei Schalscheleth f. 59 a. [13]) cod. Rossi 935 [14]) Immanuel p. 209. להעתיק ללשון עברי ספרי לשון ערב.

erregt zu haben[1]). Nichts ist davon gedruckt. Es sind folgende: 1. Vier Abschnitte aus der columna fundamentorum medicinae des Ali ben Rezvan (1307 Herbst, in Arles), in Leyden[2]). 2. Elf medicinische Tractate von Galenus (vermuthlich die Sammlung, die Aguilar besass)[3]), in Parma[4]). Hieraus drei Capitel aus der Abhandlung vom Aderlasse in Leyden; der Abschnitt von den kritischen Tagen und den Zeichen, in Paris[5]). 3. Archimedes von der Kugel und dem Cylinder, ms. vom Jahre 1452 in Oxford[6]). 4. Averroes aristotelische Metaphysik (1311) im Vatican, in Leyden[7]) und in der H. Michaelschen Bibliothek. 5. dessen Topik (1313), in Turin[8]). 6. Aristoteles von den Pflanzen (1314, 8. Nisan), in Parma[9]). 7. Alfarab de scientiis (1314, 12. Ijar), ebendaselbst. Wahrscheinlich auch dessen Brief, welcher mit jenem Tractate, dem er angefügt ist, zusammenzuhängen scheint[10]). 8. Dessen de intellectu, in der Oppenheimerschen Bibliothek[11]). 9. Centiloquium oder καρπός, Auszug aus Ptolemäus (1314), im Vatican, in Oxford, der Oppenh. Bibliothek (geschrieben von Abraham ben Simeon A. 1373)[12]), und dasselbe vermuthlich in Leyden[13]). 10. Abi Jussuf ben Isaak des Alexandriners epistola de intelligentiis sphaeras moventibus (1314, 21 Elul), im Vatican[14]). 11. Averroes Aristot. Physik (περὶ ἀκροάσεως) 1316, 19 Elul), im Vatican und in Oxford, die vier ersten Bücher in Paris[15]). 12. Dessen de coelo et

---

1) s. ib. 210. Z. 11 von unten. 2) Wolf Th. 3 p. 1217 und p. 93, wo ארלדי statt ארלדי zu lesen. Das Datum ist: 13. Marcheschvan 68. 3) ib. p. 969 (gegen Wolf, der einen jüngern Kalonymos aus Italien nennt). 4) cod. Rossi 1276. 5) Wolf Th. 1 p. 1006, Th. 3 p. 167. 1218. 6) Uri Catal p. 86 cod. 440. corrig. W. 4 p. 962. 7) Bartol. Th. 1 p. 13. Catal. Biblioth. Lugd. B. in 4 p. 284 N. 14, in fol. p. 405 N. 9. cod. Vat. Urb. 45. 8) Wolf Th. 4 p. 751, aber p. 791 ist das Jahr 1314 angegeben. 9) codd. Rossi 216 und 776. 10) s. de Rossi zu cod. 776 p. 168 und zu cod. 458 p. 51. 11) Catal. p. 404 N. 1172. Vgl. Biscioni p. 150 cod. 25 N. 3. 12) Wolf Th. 1 p. 969, Uri Catal. p. 68 cod 367, Oppenh. catal. ms. s. v, פרי. Der gedruckte Catalog ed. 1782 nennt den Abschreiber nicht, der ed. 1826 p. 648 lässt Uebersetzer, Abschreiber und Alter aus; letztere beide hat bereits Wolf Th. 3 p. 16 und 920. 13) Catal. p. 404. 14) Assemani cod. Urb. 47 N. 3, vgl. Bartol. Th. 1 p. 11. 15) Bartol. Th. 1 p. 13, Wolf Th. 1 p. 1006, Th. 3 p. 14 und 970. Uri l. l. p. 74 cod. 393, wo das Jahr 77 angegeben ist.

mundo (1316, 9. Cheschvan d. i. 26. October), in Turin[1]). 13. Dessen Meteorologie (1317 in Arles), war bei Jablonski und Heydenheim; ms. vom Jahre 1331 in Parma, auch in Paris[2]). 14. Dessen de generatione et corruptione, eben so[3]). 15. Dessen Sophistik (1323, 22 Elul), in Turin[4]). Ausserdem verfasste er vier Werke, nämlich: 1. אגרת בעלי חיים, eine freie Bearbeitung nach dem Arabischen der Abulzafa[5]) (Mantua 1557, Frankf. a. M. 1703, wahrscheinlich vor 1321 geschrieben[6]); 2. מסכת פורים zur Belustigung am Purim (Venedig 1552 bei Daniel Adelkind). Nicht Leo de Valentibus[7]), sondern unser Kalonymos ist Verfasser dieses anonymen Büchleins, das an ähnliche Dichtungen Immanuels[8]) erinnert. Er nennt darin sich selbst und andere römische Freunde[9]), spricht häufig von Rom und Ancona, erwähnt italienische Speisen, und ist es wohl während des Aufenthaltes in Rom geschrieben. (Handschriftlich im Vatican, in der Michaelschen Bibliothek, in einem Manuscripte dicht hinter dem Commentar des R. Binjamin aus Rom). Die seltene Edition befand sich bei Wagenseil[10]); ist in Florenz[11]). 3. אבן בחן, das die Gebrechen der Zeit scharf rügt, zu Anfang des Jahres 1323 vollendet; handschriftlich in Leyden, Paris[12]), gedruckt Neapel 1489[13]), Venedig 1546, Cremona 1558 und sonst. 4. ספר מלכים über Geometrie, nach alleiniger Angabe des Schaare

---

[1]) Wolf Th. 4 p. 751. [2]) Wolf Th. 3 p. 14. cod. Rossi 935. Heydenheimscher Katalog Rödelheim 1833 p. 39 N. 5. [3]) l. l. Paris ist unsicher. [4]) Wolf Th. 4 p. 751 [5]) s. die Vorrede, und Wolf Th. 3 p. 971. [6]) sein Dichtertalent s. Immanuel p. 209, ferner p. 210 unten ואזן וחקר ותקן משלים הרבה, was der Autor p. 11 auch von sich selbst sagt. [7]) Bartolocci Th. 4 p. 10. [8]) מחברות c. 25, vgl. auch Vorrede Anf., c. 5 Anf., c. 9 p. 83 unten. [9]) Kalonymos b. Meir, Binjamin ben Jechiel (so hiess der Oheim des R. Zidkia, der in שבלי לקט ms. § 87 auch einen R Jechiel b. Binjamin nennt, beide aus dem 13 Jahrhundert. Ein Binjamin ben Jechiel A. 1400 im Kirchenstaate bei de Rossi cod. 959 p. 26), Hillel Harophe (erinnernd an den Arzt Hillel ben Samuel, der Bruni chirurgia übersetzt hat, wie vor de Rossi ad cod. 1281 schon Catal. Oppenh. ed. 1786 Abth. 2 f. 21 a oben meldet. [10]) Er theilt zwei Stellen daraus mit ad Sota c. 9 (bei Surenhus Mischna t 3 p. 318 und 321); s. Majus in Catal. Uffenb. p. 224. Wolf Th. 4 p. 1041. [11]) Biscioni catal. in fol. p. 142 cod. 11 N. 1; in 8 p. 445. [12]) Catal. Lugd. B. p. 404 N 10. Wolf Th. 3 p. 971. [13]) de Rossi Annal. p. 66.

Zion[1]). Wolfs Aussage[2]), dass dieses Werk sich in der Oppenheimerschen Sammlung befinde, wird von den Katalogen nicht bestätigt. Ohne Grund legt dem Kalonymos der Verfasser des Sifthe-Jeschenim eine eigene Schrift Iggereth hammusar bei[3]).

4. Jehuda ben Moses Romano.*)
(Bd. 2 [1836] S. 321—330).

Jehuda ben Moses ben Daniel aus Rom, philosophus divinus[4]), hat zahlreiche Schriften im Gebiete der Theologie und der Philosophie, theils verfasst, theils aus dem Lateinischen übersetzt. Er bearbeitete unter Anderem die Werke des Angelus von Camerino, der zu Ende des 13. Jahrhunderts lebte, und des Aegidius de Roma[5]), der i. J. 1316 gestorben, aber keines Jüngern, so dass er wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts — in welchem seine Producte bereits verbreitet waren[6]) — geblühet hat. Ueberdies erzählt R. Moses de Rieti, dass er sich in seinem 48. Jahre, nämlich A. 1436, lebhaft nach einem Werke Jehuda's, das er sich nunmehr selber abgeschrieben, gesehnt habe[7]), — ein Beweis, wie wenig habhaft damals diese Schriften schon im Heimathlande geworden. Es tritt uns aber in Immanuels Mechabberoth ein hochgepriesener Freund des Dichters, Jehuda[8]), entgegen, der kein anderer als unser Autor ist. Namen, Vaterland, Zeitalter, wissenschaftliche Stellung, Ruhm passen nur für R. Jehuda ben Moses. Beispiellos wäre es, wenn in Rom gleichzeitig zwei ausgezeichnete Philosophen Jehuda gelebt hätten, von denen der eine als Krone der Denker und Schriftsteller besungen, jedoch durch keine Zeile der Nachwelt bekannt wird, von dem andern aber, den Niemand nennt, zahlreiche Arbeiten vorliegen.

---

[1]) bei Schalscheleth f. 59 a. [2]) Th. 1 p. 1004. [3]) א 48, wo auch behauptet wird, Kalonymos habe ins Lateinische übersetzt. [4]) הפילוסוף האלהי, cod. de Rossi 590 p. 97, cod. 776 p. 169. Biscioni in fol. p. 16 Immanuel zu Sprüche 30, 11. הפילוסוף bei Bartol. Th 3 p. 68, Biscioni p. 15 und 67. Vgl. S. 156 Anm. 3. [5]) s. unten S. 160 [6]) codd. Rossi 129 und 735 sind aus saec. 14, cod. 286 vom Jahre 1426. [7]) cod. de Rossi 1376 p. 159. [8]) Capp. 12. 20 (p. 189, 190). 28 (p. 263).

*) Vgl. Steinschneider in Jeschurun B. 6.

Allein die Identität ist noch bündiger zu erörtern. Immanuels Jehuda heisst an acht Stellen, und fast so oft als von ihm die Rede ist: יהודה גור אריה[1]); der erwähnte R. Moses de Rieti, ein Verehrer des Jehuda ben Moses, konnte selbigen in seinem, dem Andenken jüdischer Weisen bestimmten, Buche מקדש מעט[2]), unmöglich übergangen haben; wirklich nennt er יהודה גור אריה איש פילוסוף[3]), und gerade diesen Namen führt Jehuda ben Moses, der zweifelsohne Leo[4]) genannt wurde, in einem seiner Werke[5]). Demnach ist es Jehuda's philosophischer Geist ('שכל) überhaupt und insbesondere dessen Schriften über Intellectus und Ideen, was Immanuel in der meisterhaften Lobschrift יהודה אתה und in einem andern Gedicht besingt[6]); er zielt sogar in bestimmten Wendungen auf unseres Autors Bücher von den Ideen (מהצורות)[7]) und von den Ursachen (מהסבות)[8]). Und da er aus den Werken unseres Philosophen Manches geschöpft hat[9]), so gehört dazu vielleicht auch die Kenntniss von dem Buche flores divinitatis[10]). Die Bibliographen haben indessen auch einen Jehuda mit Immanuel in Verbindung gesetzt. Aus Schalscheleth hakabbala nämlich berichtet de Rossi[11]), dass Immanuels jüngerer Bruder ein R. Jehuda sei, der A. 1240 der Schüler des Albertus Magnus[12]) gewesen. Aber אחי שני, dessen R. Gedalja Jachia[13]), oder eigentlich dessen Gewährsmann, Moses Rieti, sich bedient, heisst nicht jüngerer Bruder

---

[1]) p. 105 Mitte, 106 vor Anfang des Gedichtes יהודה את, 108 als Vers aus Genes. 49, 9. 110 Mitte. 112 (Cap. 13 Anf.), Capp. 20 und 28 a. a. O. [2]) s. de Rossi ad cod. 1360, Reggio in Biccure haittim Jahrg. 9 S. 15. [3]) im sechsten מאמר (mitgetheilt von Saraval). [4]) vgl. R. Jehuda Cohen (circa A. 1000), der schon Leon hiess, auch R. Leon ben Schabtai im Mordechai, Schabtai Leo bei Immanuel p. 263. [5]) דברי יהודה גור אריה bei Biscioni in fol. p. 16. [6]) s. Mechabberoth p. 107—110, 190 (יפלאו). [7]) vgl. p. 106 ואתה צורתו, 107 הסובב על חוג הצורות הפשוטות, 108 הצורות הנפרדות, 111 ויהודה יפשיט צורותם, 190 תפשוט בשכלך מחמרים את עדי צורות טהורות. [8]) p. 108 הסבות בך התחברו, 111 ויהודה יחקור סבותם, 190 שכלך סבה לשכל כל יצוד. [9]) p. 106, vgl. unten S. 159 Anm. 6. [10]) פרחי האלהיות p. 197, vgl. unten S. 161. [11]) dizion. stor. Vol. 1 p. 112. [12]) אלבירטו richtig emendirt aus רובירטו, wie in Schalschel. ed. Ven. f. 54 b wiederholt gedruckt ist. [13]) l. l. ר' עמנואל .... וראיתי שהיה לו אח שני שהיה שמו ר' יהודה תלמיד רובירטו מנייו בחכמת הפילוסופייא .... כל זה תמצא בחבור הראיטי.

oder Bruder[1]), sondern „Vetter“ (Geschwisterkind[2]), wofür bald שני allein[3]), bald אחי allein[4]) gebraucht wird. Mit letzterem Ausdrucke bezeichnet aber Immanuel seinen Jehuda[5]), welchen man für „Freund“[6]) nehmen könnte, wäre nicht durch die Wendung „Bein von meinem Beine, Fleisch von meinem Fleische“[7]) die Verwandtschaft ausgedrückt. Jenes Jünger-Verhältniss zu Albertus kann hier nichts anders sagen wollen, als dass Jehuda die Schriften des Albertus studirt, übersetzt oder commentirt habe, — letzteres wird sogar wörtlich hinzugefügt[8]). Aber nur Jehuda Romano ist als Bearbeiter Albertischer Werke bekannt, und dessen Identität mit dem Jehuda der Mechabberoth nun auch durch die Verwandtschaft, die Rieti und Immanuel bezeugen, bewährt. In der That trifft man in der Familie des Dichters sowohl Moses als Daniel; ersterer war sein ältester Sohn[9]), letzterer ein geliebter Verwandter, dessen er sich — was wohl zu beachten — erinnert, als von „Jehuda Gur Arje“ die Rede ist[10]); — vielleicht war jener Daniel ein Bruder des Philosophen oder Beider Vetter. Ja in Rieti's Werke selber war Jehuda Romano oder Jehuda Gur Arje als jener Vetter des Dichters bezeichnet, indem diese Notiz nothwendig sich als Anmerkung[11]) zu dem erwähnten Verse des מקדש מעט

---

[1]) so bei Seder Hadoroth f. 58 b. [2]) שבלי לקט ms. § 6: רבי צדקיה אחי שני, ib. § 109: מורי ר׳ יהודה אחי שני ז״ל בר בנימין vgl. R. Menachem de Lonzano bei Kore Hadoroth f. 21 a. Ferner תניא f. 60 a: ר׳ צדקיה בר בנימין אחי שנ. [3]) R. Meir Padua RGA. N. 8. f. 41 a, N. 87 f. 60 b, Samuel Schullam bei Juchasin f. 132 b, Del Medigo אלים p. 30 Z. 9. [4]) שבלי לקט § 87: צדקיה אחי ist derselbe, wie der oben Anm. 2 bezeichnete; in beiden Stellen correspondirend mit R. Abraham ben Joseph aus Pesaro. Ibid. § 9 und 50: משה אחי, aber § 48 משה בר בנימין. Vermuthlich eben so לאחי יחיאל bei cod. Rossi 197 p. 129.

[5]) Mechabberoth p. 105 הוא אחי ונורי, zu Spr. 30, 11 מר״ יהודה אחי. [6]) אח heisst Freund bei Mechabberoth p. 117 על אח היה לי, 211 הנכבד אחיך, ben Scheschet RGA. 214 Anf., המנהיג in גט § 156 אחי ר׳ יצחק בר מתתיה, und sonst. In dieser Beziehung sagt Immanuel p. 105 von Jehuda: דודי ורעי. [7]) ib. עצם מעצמי ובשר מבשרי. [8]) Schalscheleth l. l. [9]) c. 21 p. 197 und 198. [10]) ib. p. 263 הוא יהודה גור אריה — ויהי בשמעי זכרתי מעלת דניאל אחי und weiterhin מקום דניאל אחי, ib. unten אחיך דניאל [11]) solche sind in Prosa abgefasst und Theile des Werkes, s. die S. 156 Anm. 2 angeführten Stellen.

befunden haben muss, da in einer neueren Handschrift dieses Werkes an dieser Stelle eine ähnliche, schon verfälschte, Mittheilung gegeben wird: Dass dieser Jehuda sei Messer Leone, ein Bruder des Dichters Immanuel — und vermuthlich der Gegner des R. Joseph Kolon[1]). Diese letzte Hälfte des Scholions, offenbar später als das 15. Säculum, zeigt die allmählige Zunahme des Missverständnisses. Allein, dass jener Jehuda i. J. 1240 gelebt, stand keineswegs im Rietischen Buche, sondern es ist R. Gedalja, welcher Albertus Zeitalter durch das Jahr 5000 bestimmt, und hierdurch den Verfasser des Sifthe Jeschenim bewog, den Immanuel in dasselbe Jahr zu verlegen, woraus endlich Wolf, eine Abkürzung unrichtig auflösend, das Jahr 1241 gemacht hat[2]).

Hat solchergestalt, wiewohl unverschuldet, der Philosoph in das Zeitalter des Dichters Verwirrung gebracht, so möge uns nun der Dichter beistehen, das des Philosophen genauer zu ermitteln. Immanuel war um das Jahr 1290 in seinen Jünglingsjahren, denn unter augenscheinlich Jugendarbeiten, gedenkt er des Falles von Ptolemais — vielleicht sogar mit Bezeichnung des Jahres — wie eines noch lebhaft besprochenen Ereignisses[3]). Demnach war er um 1321 längst im Mannesalter, womit auch seine Stellung zur römischen Gemeinde, unter Anderm bei Gelegenheit des Schreibens an R. Samuel[4]), stimmt; folglich A. 1328, in welchem Jahre er, zwei gleich lautenden Angaben zufolge[5]), einen Theil seiner Dichtungen ausgearbeitet, wenigstens in der Mitte der 50 und 60. Als er die Mechabberoth begann, war er in Jahren vorgerückt; als er das Schlusscapitel, von der Hölle und dem Paradiese,

---

[1]) ms. bei Reggio in Görz. [2]) Vgl. Schalscheleth l. l., das Register bei Sifthe Jeschenim f. 98 Col. 5 (ה״א d. i. 5000). Wolf Th. 1 p. 150 (ה״א als blosse Zahl nehmend, also 5001.) [3]) Mechabberoth c. 6 p. 59: מתי נשחת עכו כי השחית כל בשר את דרכו (כל=50 d. i. A. 1290); vgl. die nächstfolgende Frage ומה תאמר עכו und die Antwort. [4]) s. oben Kalonymos S. 151. Vgl. sein Schreiben an die römische Gemeinde (p, 218), seine öffentlichen Dienste (p, 11. עסק בצרכי הצבור), wozu auch Predigen (ib.) und vielleicht die Anfertigung von Kaufbriefen und dgl. (p. 79 Z. 4 von unten) gehören mochte, s. auch p. 196 אי קהל רומי מי יאיר u. s. w. [5]) c. 24. p 217, c. 27 p. 241.

schrieb, über sechzig[1]); folglich liegen beide Epochen unfern des Jahres 1328, wozu es vollkommen passt, dass er Gedichte, vor 20 Jahren geschrieben, anführt[2]). Mit Bewunderung aber meldet er von Jehuda, derselbe sei so ausgezeichnet, und noch so jung, erst 36 Jahre alt[3]). So spricht ein Mann, der wenigstens 50 Jahre überschritten, und wir gerathen mithin wieder in die Nähe des Jahres 1328, ja in dieses Jahr selbst, da uns nun Nichts anzunehmen hindert, dass der grösste Theil der Mechabberoth eben in dem gedachten Jahre ausgearbeitet worden, folglich war Jehuda um 1292 geboren, als Immanuel bereits gegen 20 Jahre zählte. Er war auch noch am Leben, als Immanuel das Paradies beschrieb, und sich dessen künftigen Platz unter den Seligen zeigen liess[4]). Die Behauptung, dass Jehuda ben Moses eine Generation jünger als Aegidius geblühet, hat mithin sichere Bestätigung erhalten.

Seine Werke und Uebersetzungen, die handschriftlich in Rom, Florenz, Parma, Turin, der Oppenheimerschen Bibliothek (jetzt in Oxford) liegen, sind folgende:

1. Erläuterung von Bibelstellen a) 18 Stellen (s. unten Nummer 8 und die Anm.), nämlich: Spr. 8, 12. Jes. 6, 1. Zachar. 6, 1. 5, 9. I. Kön. 22, 19 u. ff. Habak. 3. Gen. 11, 1. Zachar. 4, 2. Ps. 131. 16, 2. 3. II. Kön. 2, 9. II Sam. 24, 1—17. Ps. 50, 1. 71, 16. Spr. 30, 1—6. Ps. 110. Richter 13. Jeres. 1, 5. b) Ps. 29 bis 34. 146—150. Exod. 15, 11. Ps. 127[5]). c) Spr. 30[6]). d) Der Schöpfungsgeschichte und der Flügel

---

[1]) Vorrede Anf. Cap. 28 Anf. Vgl. c. 4 p. 43 Mitte. [2]) c. 21 p. 191. [3]) c. 12 p. 105. [4]) c. 28 p. 263. [5]) de Rossi catal. codd. Vol. 3 p. 91. Wolf Th. 1 p. 448. cod. Rossi 1174 N. 3, cod. 1376 N. 4. Bartol Th. 3 p. 69. [6]) Immanuel zu Sprüch. 30, 11 (ms. perg. in 4): אמר עמנואל המחבר כתב החכם הפילוסוף האלהי מ״ר יהודה אחי בביאור הפסוקים הנזכרים דברים זה לשונם, hierauf drei Columnen, und weiterhin in demselben Capitel nennt er ihn noch fünf Mal auf gleiche Weise, so dass das Fragment aus Jehuda's Erläuterungen $12^2/_3$ Columnen, zusammen über 400 Zeilen beträgt. Bemerkenswerth ist das Exemplar dieser Immanuelischen Schrift in cod. Rossi 735, wo sich am Rande die Glossen des „Jehuda ben Moses ben Daniel" befinden. Aus der Vergleichung beider Handschriften wäre die Identität beider Jehuda's, wie es scheint, sofort zu erweisen. Vielleicht ist ein Theil obiger Erläuterung einerlei mit den sub 1 a angegebenen zu Spr. 30, 1—6.

in Ezechiels Vision[1]). 2. Commentar zu den fünf Megilloth[2]). 3. שערים' (66 Abschnitte) über die prophetischen Bücher[3]). 4. Erläuterung der Gebete, insonderheit des Kadisch, der Keduscha, 208 Capitel[4]). 5. בן פורת, Commentar zu Maimonides Jesode Thora (de fundamentis legis in seinem Mischne Thora)[5]) 6. Uebersetzung von Albertus Magnus de forma visionis[6]), de causis nebst Commentar von Jehuda[7]), de anima[8]), de spiritu brutorum[9]); 7. Dessgleichen von Thomas de Aquino de ideis[10]), de assecutione intellectus nebst zwei kleinen Abhandlungen[11]), 3 Kapitel de parabolis[12]); 8. dessgleichen von Aegidius fünf kleinen Abhandlungen[13]); 9. von Aristoteles de anima und des Aegidius Commentar[14]); 10. des

---

[1]) Biscioni p. 16 und 67, Assemani cod. 191 und 289, cod. Rossi 590 N. 3, cod. 129 N. 3 (genannt Commentar zu Gen. 1 u. 2). cod. Vat. 191 hat eine latein. Uebersetzung von Jehuda Romano's פירוש הספירות. [2]) Bartolocci Th. 3 p. 66. [3]) Wolf Th. 4 p. 835. cod. Rossi 1174 N. 11, cod. 1376 N. 5. Bartolocci l. l. p. 67 (es wird Thomas de Aquino darin oft citirt). [4]) Biscioni in fol. p. 67 (64 Blatt klein Fol., beginnt להיות סבות המאמרים), cod Rossi 372, cod. 129 N. 5. Bartol. Th. 3 p. 68. cod. Vat. 90. [5]) cod. Rossi 129 N. 4, 286 N. 6, 315 N. 10; auch im Vatican und in Turin (Wolf Th. 4 p. 830, der aber Jehuda ben Daniel nennt, ohne Jehuda Romano zu erkennen). [6]) cod. Rossi 315 N. 11, sicher dasselbe als מאמר הצורה הנחקקת במראה des אח אשכנזי (fratris germani) bei Biscioni p. 15 cod. 22 N. 2. [7]) cod. Rossi 315 N. 5, cod. 1174 N. 5, cod. 1376 N. 2. [8]) cod. Rossi 315 N. 13, cod. 371 N. 6. [9]) cod Rossi 315 N. 14, 1371 N. 1. [10]) ib. cod. 315 N. 8, 1174 N. 10. [11]) ib. c. 315 N. 6, 1174 N. 6. 1376 N. 3, 590 N. 2 enthält die Vorrede. [12]) Catal. Oppenh. ms. s. v. מאמר, aber der gedruckte Katalog (Hamburg 1826 p. 502 und 503) nennt den Verfasser אחטומים i. e. Achitomi, und den Uebersetzer R. Moses ben Daniel. [13]) nämlich a) de regimine mulierum, Biscioni p. 16; b) de differentia relativi ib., einerlei mit cod. Rossi 315 N. 15; c) theorema de circuli angulis, Bisc. l. l.; d) בחכמה נפשית de animae facultatibus Bisc. l. l., sicher eins mit cod. Rossi 315 N. 1, 1174 N. 8; die Vorrede dazu von Jehuda liefert cod. 590. N. 2. Der Uebersetzer flocht hier die Erklärung der obigen 18 Bibelstellen ein, welche c. Rossi 1174 N. 7 und 1364 allein zu enthalten scheinen. e) de essentia, Bisc. p. 68, cod. Rossi 315 N. 2. [14]) cod. Rossi 315 N. 12; nur das dritte Buch de anima in der Oppenheim. Bibliothek, s. Wolf Th. 3 p. 137 und 335 (der das Epitheton in ביאור הנכבד אידיאום auf den Commentar bezog, es heisst aber venerabilis, vgl. האח הנכבד האשכנזי bei Biscioni p. 15) und catal. Opp. p. 498 (der Idii statt Aegidii schreibt).

Buches flores divinitatis oder de causis sammt dem Commentar von Aegidius[1]); 11. von Boethius de uno[2]); 12. von Averroes עצם השמים nebst Commentar[3]). Endlich 13. Dissertationen und Excerpte aus Albertus, Thomas, Aegidius, Alexander dem Minoriten[4]), Angelus[5]). Ein Gedicht und Scholien zu Jehuda's בן פורת giebt es von Moses ben Schabtai[6]), sicherlich einem Römer und vielleicht Jehuda's Schüler[7]).

---

[1]) ספר העלות, anfangend: כל סבה ראשונה. auch genannt ספר הסבות oder פרחי האלהות, wird bald Platon (Mechabberoth p. 197), bald Aristoteles (s. Chabib zu בחינה f. 79 b ed. Ferrara, Hänel catal. p. 517), bald Alpharabi (Wolf Th. 1 p. 222) zugeschrieben, stammt vermuthlich aus dem liber Procli und ist von Algazali (de Rossi ad cod. 286). Dass Aegidius den Commentar verfasst, bezeugt Biscioni l. l. p. 16 N. 9. Auch sind Aegidius libri de causis ms. in Paris (Hänel p. 307 N. 553). Ist in Florenz, Parma (codd. Rossi 286 N. 2, 315 N. 4, 776 N. 7 und 8, 1174 N. 2, 1375), wahrscheinlich auch im Vatican (vgl. Bartol. Th. 3 p. 68. Wolf Th. 1 p. 864, Th. 2 p. 1377). Als aus dem Hebräischen übersetzt findet man das Buch de causis in der Ausgabe der Werke von Averroes, Ven. 1551, s. Wolf Th. 1 p. 222 N. 23, vgl. ib. p. 17. [2]) codd. Rossi 315 N. 9, 1174 N. 9. [3]) codd. ib. 315 N. 3, 1174 N. 4, 1342 N. 4' 1376 N. 1. De Rossi nennt dies Buch „robur" coelorum, irrig עֹצֶם statt עֶצֶם (Exod. 24, 10) lesend; richtig „substantia" coeli, Assemani ad cod. Urbinat. 43. [4]) Dies ist entweder Alexander ab Hales (gest. 1245), oder der Commentator Aristotelischer Schriften Alexander (gest. 1314 in Rom); beide waren Franciscaner. [5]) אנילום (catal. Opp. ms. s. v. מאמרים, catal. ed. 1826 p. 498, dort Aquili übersetzt) ist Angelus von Camerino, ein Theolog zu Ende des 13. Jahrhunderts. Gleichmässig wird ge in Aegidius und Angelus durch י, wie umgekehrt das י in יהודה durch gi gegeben. Die gedachten Excerpte, denen der Uebersetzer auch Eigenes hinzufügt (catal. ms.), bewahrt auch cod. Rossi 315 N. 7. [6]) s. cod. Rossi N. 129 (Vol. 1 p. 82) und Wolf Th. 1 p. 897; sein vollständiger Namen ist Moses b. Schabthai b. Menachem b. Moses ben Binjamin. [7]) Moses b. Binjamin lebte saec. 13 in Rom (s. oben S. 157. Anm. 4), Moses Sofer ben Binjamin ist Synagogendichter in den römischen Machsorim (codd. Rossi 254, 959); zwei Brüder Schabthai und Menachem und ein R. Schabthai ben Menachem waren ehrenwerthe Zeitgenossen Immanuels (p. 263). Moses b. Schabthai lebte A. 1342. (cod. Rossi 573). Auch ist die Handschrift aus dem 14. Jahrhundert. Noch aus späterer Zeit sind die Schreiber Moses ben Schabthai (A. 1473) und Schabthai ben Menachem (A. 1403) dem Kirchenstaate angehörig, s. Biscioni catal. in fol. p. 138, in 8 p. 427, cod. Rossi 61 p. 30.

5. Joab.

(Bd. 3 [1837] S. 39—58.)

Hätten wir mehr als die Bruchstücke einer hebräischen Geschichte, so wüssten wir vielleicht den Grund der feindlichen Stimmung, die in den Büchern Samuel's und der Könige gegen David's Heerführer Joab herrscht (s. 2. Sam. 3, 29. 39. 19, 14. I. Kön. 2, 5. 6, 31—33), und wohl mit dessen antisalomonischen Gesinnungen zusammenhängt, über welche die Treue gegen David in Schatten tritt. Dankbarer als die Geschichte ist gegen ihn die Sage. In ihr ist Joab stets der erste in der Gefahr[1]), freigebig[2]), gottesfürchtig[3]) und gesetzkundig[4]), dessen Haus rein blieb von Unzucht und Raub[5]), den Salomo mit zweifelhaftem Rechte hinrichten lassen[6]), so dass David's Flüche gegen Joab und dessen Familie an dem eignen königlichen Hause in schreckliche Erfüllung gingen[7]). Für die geringere Rolle, die er unter den Tapferen im Buche Samuel spielt[8]), entschädigt ihn die Erzählung, dass er bei der Belagerung von Jebus einen jungen Fichtenbaum neben der Mauer eingesenkt, die Spitze niederbeugte und von David halten liess, und dann zugleich mit dem Wipfel in die Höhe geschnellt, so auf die feindlichen Wälle heruntersprang[9]). Später war Joab's Körperstärke[10]) ins Fabelhafte vergrössert. Er lässt sich mit einem Baum in die ammonitische Königsstadt hineinschleudern, zerbricht die guten Schwerdter, die ihm ein Schmied macht, wie Stückchen Holz, erlegt allein gegen 1500 starke Krieger und öffnet von Innen den Seinigen das Stadtthor[11]). Auch mögen sich Sagen von Joab's Zügen erhalten haben, da z. B. die Juden im Marokkanischen ein Denkmal des Joab zeigen[12]). Aber schon

---

[1]) s. 1. Chron. 11, 6 und Joseph, Archäol 7, 3, 1. *Ιω'αβος ἔφθη τοὺς ἄλλους.* [2]) jerus. Maccoth 6, 2. [3]) s. 1 Chron. 21, 3. 6. 26, 28. [4]) Tr, Baba bathra f. 21 b. jerus. Maccoth l. l., wo die Worte יושב בשבת (2. Sam. 23, 8) auf Joab bezogen werden. Eben so Tanchuma מסעי f. 76 d, Pesikta rabbathi ed. Breslau N. 11 f. 19 a, Bamidbar rabba c. 23 f. 285 a. Raschi zu 2, Sam. 20, 17. [5]) Tr. Sanhedrin f. 49 a. [6]) ib. und Bamidbar rabba l. l. [7]) jerus. Kidduschin 1, 7. [8]) besser bei Raschi (zu 2 Sam. 23 Ende) erklärt, als bei Lightfoot harm. in opp. t 1 p. 277. [9]) Midrasch Ps. 18 f. 14 b. [10]) s. מאסף 1790 p. 218 דרך משל — על גבורת יואב בן צרויה etc. [11]) Maasebuch c. 145. [12]) Pred. Magaz. Bd. 2, S. 334.

in der Mitte des elften Jahrhunders hatte R. Simeon ben Isaac in seinen aramäischen Illustrationen der Zehngebote — zum Vortrage in der Synagoge am Wochenfeste bestimmt — das Gebot: „du sollst nicht morden“ zu einem Ehrenkranze für Joab's Haupt verarbeitet, wozu wohl Pesikta rabbati[1]) die Veranlassung gab.

„Herauskam das sechste Wort aus des Hochgeheiligten Munde, —
Gepriesen werde sein Name, —
Hier in Strahlen und Blitzen, in Lichtflammen dort,
Fackeln aus Licht zur Rechten, Fackeln aus Feuer zur Linken, —
Fliegend schwebte es im Himmels-Aether,
Durchkreiste sichtbar die Lager Israels
Und kehrte um, sich einzugraben in die Bundestafeln,
Die Moses in seinen Händen hielt,
Und durchbohrte sie durch und durch ....
Da riefs und sprachs: O mein Volk, Söhne Israels!
Seied nicht Mörder und Mordgenossen,
Verkehret mit Mördern nicht in euern Gemeinden,
Auf dass nicht eure Söhne ersteh'n nach euch,
Und es lernen mit Todtschlägern zu sein —:
Denn der Mörder Schuld brachte der Welt den Krieg“[2]).

„Mächtig dünkte sich Adonia, der Chagit Sohn,
Da er stand gestützt auf Joab Sohn Zeruja's.
Zwischen den Bergen Joab schrie,
Und alle Creaturen hörten seine Stimme:
Ein Held war ich, hatte meines Gleichen nicht,
Doch alle Stärke, was hat sie mir gefrommt?
Sitzt ja König Salomo, mich zu tödten sinnend,
Mag nicht hören auf meine Worte;
Warum gedenkt mir nicht Salomo der König
All jenes Gute, das seinem Vater David ich erzeigt?
Nicht die Vesten und Provinzen, die ich vor ihm niedergestreckt!

---

[1]) עשר דברים: לא תרצח ביטל יואב; auch תר״א C. 26. [2]) bis hierher das דברא aus dem jerusalemischen Targum.

Meeresströme und alles trockene Land!
Vor mir erzitterten alle Fürsten,
Und die Helden flohen meinen Blick;
Ha, dass nicht Gerechtigkeit ist in dieser Welt,
Dass ein Mann wie ich falle durchs Schwert! —
Des Todes Vorschmack kostete Joab,
Da er sprechen hörte: Auf, dass wir ihn tödten!
„Wackeres Urtheil, mich zu erschlagen,
Nachdem ich geschlagen all' eure Feinde".
Da er sprechen hörte: Auf, dass wir ihn tödten,
Begann er, zurufend Joel, seinem Sohne:
Dir, o mein Sohn Joel! Dir gebiet' ich,
Weine über Deinen Vater, ruf' ihm ein Wehe nach,
Halte das Gesetz und Deinen Bruder ziehe auf,
Ehre Deine Mutter, kränke die Mutter nicht:
Was vermögen Wir gegen König Salomo?
Weh mir, Mutter, wie richten sie mich so grausam!
Und in selbiger Stunde brüllte Joab,
Und man hörte ihn im ganzen Lande Israel:
Beherrsche Dich und tödt' ihn nicht,
Es kommt der Tag, wo Du mein gedenkst.
Gedenke Du, erwidert König Salomo,
Des Blutes von Abner Sohn Ner, von Amasa Jithra's Sohn,
Und höre mich zu quälen auf.
Da that Joab, Sohn der Zeruja, auf den Mund
Und weinte, fortgehend mit allen Freunden,
Und laut schrie er zu selbiger Stunde,
Da die Starken zu ihren Waffen griffen.
Die Stimme erhub Salomo der König,
Begann zurufend seinem Sohn Rehabeam:
Auf, mein Sohn Rehabeam, zieh dein Schwert,
Eingedenk des Blutes Deines Oheims Absalom!
Seine Worte hörte das gesammte Israel,
Und ihren feuchten Augen entquoll die Thräne;
Auch Joab hörte des Königs Stimme,
Fing an und rief dem Benajahu, Jojada's Sohn:
Benaja, es sei Dir nicht leid, o Benaja!
Wohler ist mir, wenn Du mich tödtest,

Dass mich nicht tödte dieser Bösewicht;
Stark ist mein Hals, Dein Schwert schwach,
Kannst Du mich niederstrecken auf einen Hieb?
Abhieb Benaja den Kopf Joab's,
Joab's Haupt kam in Salomo's Königshaus.
Alle Völker vernahmen, dass Joab erschlagen,
Ihr Mund frohlockte, doch weinte ihr Herz,
Und grosses Weinen brach aus in Israel,
Da getödtet worden Joab, der Zeruja Sohn.
Es staunte drob König Salomo und sprach zu sich:
Was vermochte ich gegen des Vaters Befehl"?[1]).

Ueber die alte israelitische Familie Joab haben wir nur Trümmer aneinander zu fügen. Chezron der Judäer (Gen. 46, 12. Num. 26, 21. 1. Chron. 2, 5.), an die gleichnamige Stadt von Juda erinnernd (Num. 34, 4, vergl. mit Josua 15, 3. 25), hatte einen Sohn Kelubai oder Kaleb (1. Chron. 2, 9. 18) und starb zu Kaleb Efratha (ib. 24), welcher Ort wohl nicht verschieden von dem judäischen Kaleb ist, das im ersten Buche Samuel (25, 3. 30, 14) genannt wird. Dieser Kaleb aber ist, als Inhaber von Hebron (1. Chron. 2, 42) und Vater der Achsa (ib. 49), derselbe mit Kaleb ben Jefunne (Num. 13, 6. Josua 14, 6 und ff. Richter 1, 10 u. ff.), dem Kenisi (Num. 32, 12. Jos. 14, 14), dem Besitzer von Hebron (Jos. 14, 13. 14. 15, 13. 21, 12. Richt. 1, 20) und Vater der Achsa (Jos. 15, 15 u. ff. Richt. 1, 12 u. ff.), einem ältern Bruder Othniels ben Kenas (a. a. O. und Richt. 3, 9). Kalebs Sohn Chur heisst Sohn der Efrath (1. Chr. 2, 19), Erstgeborener von Efratha — d. i. Betlehem, s. Gen. 35, 19. 48, 7. Ruth 1, 2 — und Stammhaupt von Betlehem (1. Chron. 2, 50. 4, 4), welches letztere auch Chur's Sohn oder Enkel Salma ist (ib. 2, 51. 54), und ein Kelub erscheint wieder unter seinen Nachkommen (ib. 4, 11)[2]). Aus diesen dunkeln

---

[1]) der Anfang dieses alfabetisch und akrostichisch eingerichteten Stückes lautet: איתגבר בחיליה אדניה בר חגית. [2]) Ich halte nämlich, mit Simonis onomast. p. 52, das שוחה V. 11 für חושה V. 4, welches judäischer Ort war, s. 1 Chr. 27, 11, wo der aus Chuscha Gebürtige sich zu den Sarchi's zählt. Alsdann wird Kelub der Sohn Eser's, und hiermit stimmt Esri ben Kelub 1. Chron. 27, 26.

Angaben scheint hervorzugehen, dass die Familien Betlehem jünger sind als die von Hebron — über dessen Alter schon die Stelle Num. 13, 21 sich verbreitet —, und wohl als Zweige derselben anzusehen. David aus Betlehem hatte seine erste Residenz in Hebron, und da liess sich auch Absalom krönen, während Betlehem Efratha noch zur Zeit der Assyrer-Herrschaft als unbedeutender judäischer Ort auftritt (Micha 5, 1). Daher durchkreuzen die gleichen Namen beide Richtungen: der genannte Salma, bald von Kaleb, bald von Ram — Söhnen Chezrons — stammend, ist Vorfahr des Davidischen Hauses (1. Chr. 2, 11—15. Ruth 4, 20, vergl. Targum zu diesem Verse[1]), und dessen Bruder Schobal sammt Chur werden selber zu jüngeren Brüdern Chezrons (1 Chron. 2, 50—52. 4, 1). Wirklich bleibt Schobal, in beiden Geschlechtsfolgen, Stammhaupt der Häuser von Zorah (ib. 2, 52. 53. 4, 1. 2). Chezron ist daher als Mutterstadt für a) Hebron, b) Kaleb und Efratha, c) Efratha oder Betlehem zu betrachten, aus denen die Familien Kenisiten, Kalebiten und David's entsprangen; und da die Kalebiten die Vorfahren der Davididen sind, so schimmern die Namen Kaleb, Chur, Salma, bald nahe bald ferne von Chezron, in dem Dämmerlichte der Genealogien.

Zu Betlehem rechneten sich die judäischen Familien des nahen Netofa, auch Beth-Netofa[2]) genannt, vermuthlich gleich jenem wegen des ergiebigen Bodens[3]); sie leiteten ihre Abkunft von dem genannten Salma ab. Unmittelbar verbunden mit Netofa, und zwar in der Mitte der Netofäer und zweier ebenfalls zu Salma und Schobal gehörigen Häuser[4]) wird (1 Chron. 2, 54) Atroth des Hauses Joab aufgeführt. Während solchergestalt die Netofäer und die Joabiten sich an Betlehem anlehnen — daher auch bei der Chronik die nahe Verwandtschaft Joab's mit David — treten sie auch beide in Verbindung mit den Kenisiten oder Kalebiten auf. Die

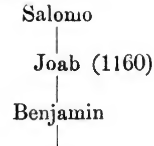
[1]) „Und Nachschon zeugte Salma den Frommen, das ist Salma von Betlehem und Netofa". [2]) Esra 2, 21. 22. Nehem. 7, 26; vgl. 12, 28. 1 Chron. 2, 54. Mischna Schebiit 9, 5. [3]) S. Mischna und jerus. Gemara Pea 7, 1. Vgl. Löwisohn in מחקרי ארץ Wien 1819 f. 80a. [4]) Vgl. 1 Chron. 2, 52 das Chazi Hammenuchoth und V. 53 Zorah, die beide V. 54 wieder erscheinen.

Chronik zählt unter den judäischen Häusern auch einen Othniel auf, nämlich den bekannten Othniel den Kenisiten, unmittelbar vor Kaleb ben Jefunne, dem sie auch einen Enkel Kenas zuertheilt (ib. 4, 13—15). Keine andere kann die parallel mit den judäischen Sarchi's vorgeführte Familie Othniel sein, zu welcher ein Netofäer von Rang gehörte (ib. 27, 15; vgl. V. 13 und 11; ib. 11, 30 und 2 Sam. 23, 29). Aber des nämlichen Kenisiten Othniel Neffe ist Joab ben Seraja — wie Joab Davids Neffe —, Stammhaupt des binjaminitischen Ortes „Thal der Zimmerleute“ (1 Chr. 4, 14. Neh. 11, 35). So erscheinen die Joabiten, vielleicht erst seit dem Davidischen Helden bekannt, gleich dem Aste, dem sie entsprossen, verzweigt nach beiden Richtungen hin: Kaleb und David, d. i. Hebron und Betlehem. Zur Zeit Serubabel's zählten sich Joabiten zu dem Hause Pachath-Moab (Esra 2, 6. Nehem. 7, 11.), unter Esra finden wir beide gesondert (Esra 8, 4. 9. 10, 30.), unter Nehemia nur Pachath-Moab (3, 11. 10, 15), das noch in den spätern Jahrhunderten des zweiten Tempels neben dem Geschlechte der Davididen[1]) blühete.

Ein herzhafter Sprung, lieber Leser, und wir kommen von Jerusalem in Rom an; während dessen aber hat die Weltgeschichte zwölf Jahrhunderte durchkrochen und die einer höhern Cultur theilhaftigen Abkömmlinge edler judäischer Geschlechter zu Kammerknechten von Barbaren gemacht. Der ganz verschollene Name Joab erklingt wieder in den päbstlichen Landen, zum Theil einer Familie angehörend, deren Name „Bethel“ an Betlehem und das Heiligthum erinnert. Der erste ist Joab, der Urgrossvater des Verfassers des Aruch[2]), sein Nachkomme R. Joab, der als ein Gesetzlehrer um das Jahr 1160 in Rom blühete, Sohn des gelehrten R. Salomo[3]). Sehr wahrscheinlich sein Sohn ist Benjamin b. Joab, für welchen in Rom Abenesra den Hiob-Commentar geschrieben. Etwa drei Generationen jünger

[1]) Vgl. Esra 8, 2. Zachar. 12, 7—12. 13, 1. 1 Chron. 3, 19—24. Mischna Taanith 4, 4. [2]) Vgl. meine Anmerkung 34 zu Benjamins Reise und die Lit.-Geschichte der synag. Poesie S. 246. [3]) Benjamin von Tudela Cap. 2.

ist ein Joab, abstammend von R. Jechiel, dem Vater des Verfassers des Aruch. Dies bezeugt Joab's Enkelin und Abraham's Tochter Phila, Gattin des Jechiel ben Salomo, die i. J. 1288 zu Rom lebte[1]). Abraham b. Joab ist vermuthlich der Literaturgesch. S. 356 genannte. Cod. Paris 170 ist A. 1284 von Binjamin b. Joab geschrieben. Um dieselbe Zeit, nämlich 1280 und 1289, war in Rom der Schreiber Jekuthiel, Sohn des Schreibers Jechiel ben Jekuthiel — der 1268 lebte und Selicha's verfasste (Lit.gesch. S. 351) — ben Benjamin Rophe[2]), der in dem erstgenannten Jahre eine Bibel-Abschrift für R. Joab ben Benjamin b. Salomo anfertigte, denselben wahrscheinlich, der in einer Handschrift vom Jahre 1304 als „R. Joab ben Benjamin in Rom" bezeichnet wird[3]). Nichts hindert uns, in diesem Manne den im Paradiese wandelnden Jugendlehrer Immanuel's zu erkennen, den R. Joab, Eidam des frommen R. Schabthai ben Mathitja[4]). Wirklich lebte, und ohne Zweifel in Rom, etwa i. J. 1245, R. Mathitja ben Schabthai[5]), ferner gegen Ende des Jahres 1285 — und zwar, wie der Schriftcharakter des de Rossischen Cod. 221 beweist, in Italien — R. Schabthai ben Mathitja, wohl des Genannten Sohn und identisch mit dem frommen Schwiegervater R. Joab's, und dieses letztern Vater würde dann jener R. Benjamin ben Salomo[6]) sein, den R. Zidkia Rophe als Zeitgenossen einführt. Rabbinische Gelehrsamkeit machte oft Jahrhunderte hindurch den Adel einzelner Familien aus, und desshalb dürfen wir schon wagen, in Joab dem Enkel Salomo's einen Nachkömmling von Joab ben Salomo zu begrüssen:



[1]) Codex Saraval 27. [2]) Wolf, biblioth. Th. 4. p. 443, wo aber das zweite יקותיאל hinter יחיאל zu stellen und das erste וארבעים zu streichen ist. Cod. Rossi 667. [3]) Cod. Rossi 3. [4]) Mechabberoth C. 28 p. 262. [5]) שבלי לקט ms. §§ 13 und 37. [6]) ibid. § 48 und תניא 135 a.

(Opp. 624 Q cf.) y etwa Schabtai? oder dieses Schabthai andrer Sohn?

Salomo — Mathitja (1245)

Binjamin (1265) — Schabthai (1285)

Joab ——————— Tochter.
(1280—1304)

Um das Jahr 1290 lebte in Rom Jechiel b. Joab und derselben Zeit gehören Jechiel b. Salomo b. Joab und Joab aus Salerno an[1]). Um 1340 lebte Joab b. Salomo, ein Enkel Schabtai's b. Matatia, Vater Menachems (A. 1378, cod. Harl. 7586). Verschieden von diesen Joab ist ein Dichter, Joab genannt, Verfasser eines poetischen Gebetes über Gottes Einheit, welcher den Immanuel, der älter war als er, durch einen herausfordernden Brief zu einer Replik gereizt, die mit sprudelndem Uebermuthe des Dichters wundeste Stellen geisselt[2]). Gleichzeitig, nämlich in der ersten Hälfte des vierzehnten Säculums, lebten einige religiöse Dichter Namens Joab, aus der zu Rom und der Umgegend gehörigen Familie Bethel, deren Arbeiten nur in Machsorim (Festgebets-Cyklen) der römischen Juden angetroffen werden. Es sind dies zunächst: 1. Joab ben Jechiel von Bethel, 2. Joab ben Binjamin von Bethel, 3. Joab von Bethel. Des R. Joab ben Jechiel Piut über die dreizehn Artikel des Judenthums in eben so vielen fünfzeiligen Strophen, für den Vorabend des Versöhnungsfestes bestimmt, findet sich in zwei de Rossischen Handschriften; einer aus dem 14. Jahrhundert und einer andern, die am 9. Mai A. 1400 für Jemanden aus Perugia vollendet wurde[3]); ferner in einem römischen Machsor bei Herrn Heimann Jos. Michael in Hamburg[4]). Vermuthlich ist er der Schreiber der Münchner codd. vom J. 1309. Joab ben Binjamin ist Verfasser eines Reschut (Introduction) zum Kaddisch und eines Reschut schlechthin[5]). Von Joab von Bethel, ohne Angabe des väter-

[1]) Steinschneiders Bibliogr. Bd. 11 S. 103 ff. [2]) Mechabberoth c. 8. [3]) Cod. Rossi 254 und 959. [4]) das Einzelne schöpfte ich aus der äusserst belehrenden Correspondenz des im Texte genannten gelehrten Freundes. Der Piut beginnt: יה נמצא ולא נרצה. [5]) ersterer in Codd. Rossi 325, 483, 767, 955 (wo allein „de Bethel" hinzugefügt ist), 959, 965; letzterer in cod. ib. 254.

lichen Namens, liefern de Rossische Machsorim, ausser einem Jozer für Passah, fünf verschiedene Reschut, als: a) ohne Beisatz, b) zu Kaddisch, c) zu dem Gebete Nischmath, d) zum Neujahrstage, e) zum Wochenfeste[1]. Die Identität des dritten Joab mit dem zweiten wird dadurch aufgehoben, dass ein und dasselbe Machsor zwei schlichte Reschut liefert, den einen vom zweiten, den andern vom dritten Joab[2], und ein anderes Machsor den gleichen Unterschied hinsichtlich eines Reschut zum Kaddisch macht[3]. Dahingegen giebt es in dem erwähnten Michaelschen Machsor von Joab einen siebenstrophigen Reschut zu Kaddisch und einen Reschut zu Nischmath für den Neujahrstag[4], so dass dieser wohl kein anderer als der de Rossische „Joab von Bethel" ist, zumal auch bei de Rossi ein Joab schlechthin als Verfasser eines nicht weiter bezeichneten Reschut aufgeführt ist[5]. Ob aber der dritte Joab mit dem ersten (ben Jechiel) zu identificiren, oder ob einer von beiden wieder zu erkennen sei in jenem Joab „de synagoga", Verfasser eines Neujahrs-Reschut und eines Reschut ohne Charakter[6], — wage ich ohne Einsicht in die Handschriften nicht zu entscheiden. Hiezu eingeladen von der Gleichheit des Thema's und der Uebereinstimmung von Bethel mit Synagoge[7], zögert doch das Urtheil vor dem bedenklichen Zeugnisse, dass ein Reschut des Wochenfestes von Joab von Bethel und ein Reschut schlechthin von Joab de synagoga sich in einem und demselben Machsor finden[8], ja dass ein anderer Codex zwei verschiedene Neujahrs-Reschut aufbewahrt, von denen ebenfalls der eine nach Joab von

---

[1]) Das Jozer in cod. 740. Die Reschut a) codd. 254 und 882, b) 325, c) 373, von de Rossi irrig Reschut „animae" übersetzt; derselbe Fehler findet sich zu codd. 62 p. 30 und 767 p. 159; d) cod. 959, e) 325 und 740. [2]) cod. 254: aliud R. Binjamini, R. Joab de Bethel, R. Joabi fil. Binjamini. [3]) cod. 325: Rescud scevuoth Joabi de Bethel, ej. rescud Kadisc, ut et alterum Joabi fil. Binjamini. [4]) ersterer hebt an: יה מלכי מנעה מבכי עניה, letzterer: אברע אקוד לפני מלכי אקרא מפניו אברך. [5]) cod. 761. [6]) ersterer cod. 959, letzterer codd. 227, 420, 740, 804, 894, 1212. [7]) בית-אל für Synagoge bei David Kimchi in dem Briefe יהודה אתה, קערת הכסף (Wolf Th. 4. p. 1152, 1160), den chinesischen Juden (s. Murr Versuch etc. S. 61); בית ה׳ in Mechabberoth p. 257; gewöhnlicher בית התפלה (ib. p. 123, 182, 183. Tachkemoni c. 24 und sonst) und בית הכנסת. [8]) cod. 740 p. 145.

Bethel, der andere nach Joab de synagoga bezeichnet wird[1]). Die Spuren der Bethelschen Familie, denen die zwei, drei oder vier Synagogendichter Joab angehören, beginnen mit dem vierzehnten Jahrhundert. Sicher zielt Immanuel in seiner Höllenfahrt mit der ominösen Bezeichnung „Chiel der Bethelit" (s. 1 Kön. 16, 34) auf einen damals lebenden ungerathenen Sohn[2]), der „Jechiel von Bethel" hiess, genau wie der Vater des ersten religiösen Dichters Joab. Vielleicht gehört sogar der von Immanuel verspottete Joab — der doch gleichfalls poetische Gebete schrieb — derselben Familie an. „Joab der Feldherr" nennt ihn Immanuel; eine Enallage, wie ich glaube, für „Joab der Bethelit", denn der jerusalemische Talmud hat gerade für jenen „Chiel Betheli" die umgekehrte „Chiel der Feldherr"[3]). Laune, unterstützt von drei Schriftstellen (1 Kön. 1, 19. 11, 15. 21.) oder eine Rücksicht auf die Familie — da Immanuel auch sonst Namen verschweigt[4]) — konnte ihn zu dieser versteckten Benennung bewegen. Dem sei wie ihm wolle, das Dasein eines Joab von Bethel im zweiten Viertel jenes Säculums wird noch von zwei andern Seiten her bestätigt: einestheils durch eine verderbte Unterschrift bei Biscioni[5]), in welcher von Leon ben Joab von Bethel aus dem Jahre 1353 die Rede ist; anderntheils durch eine Oppenheimersche Handschrift und zwei de Rossische Codices, aus denen erhellt, dass Meschullam Nachmias in den Jahren 1428 und 1430, und dessen Vater Nathan, des Isaac Bruder, vollständig Nathan ben Meschullam Rophe ben Abraham ben Joab von Bethel genannt, i. J. 1399 in Perugia lebte[6]), so dass jedenfalls das Vorhandensein eines Joab von Bethel ungefähr in der Epoche der Abfassung der Mechabberoth (1330—1333) gesichert ist. Noch ein ganzes

---

[1]) cod. 959 p. 25: rescud novi anni Joabi de Synag., aliud Joabi de Bethel. [2]) s. p. 256 und 257. [3]) ib p. 77. s. jerus. Sanhedrin 10, 2 Anf. חיאל אסרטולטיה. [4]) z. B. p. 267. [5]) catal. in fol. p. 167, in octavo p. 544: die Worte אמורי מב"ע lese ich אבי מורי) א' מורי מב"א מבית אל); ניורו ist וינרו (Gennaro, Januar). [6]) Catal. Opp. ms. s. v. אות נפש, wovon Nichts in dem gedruckten Kataloge p. 216 N. 255, als der mit allen seinen Vorgängern gemeinschaftliche Fehler, אות signum statt אַוַּת desiderium zu lesen; codd. Rossi 180 und 475.

Jahrhundert nach Immanuel lassen sich die Spuren des römischen Hauses Bethel verfolgen, hie und da jüngere Joab und Jechiel darbietend. Es gehört zu dieser Familie der Abschreiber Jekuthiel ben Jechiel Rophe ben Jekuthiel von Bethel, der zu Perugia am 25. April 1399 für den erwähnten Nathan verschiedene Werke zu Ende brachte, unter andern den Aruch und römische Vertrags-Formulare[1]). Etwa um dieselbe Zeit schrieb er ein römisches Machsor und eine Gebetordnung, letztere für Salomo und Binjamin, Söhne Mordechai Rophe's[2]): Das Datum des Cod. 1094, von Jekuthiel geschrieben, setzt de Rossi auf das Jahr 1376 oder 1406[3]); ich entscheide für letzteres Jahr und für die Einerleiheit des Schreibers mit Jekuthiel von Bethel, da der Ausdruck in den Nachschriften ähnelt[4]), und die ersten Besitzer Moses ben Mordechai und Binjamin Nathanel ben Mordechai hiessen. Derselbe Jekuthiel unstreitig schrieb das römische Machsor Cod. 804, zumal de Rossi zwischen dem 14. und 15. Säculum schwankt. Endlich hat er auch noch im Jahre 1410 den Commentar des Recanate zum Pentateuch geschrieben, welcher den 15. Mai 1413 in die Hände eines Daniel zu Perugia überging und gegenwärtig in der Hamburger Stadtbibliothek aufbewahrt wird[5]). Nicht unwahrscheinlich ist daher R. Jechiel Rophe, für welchen das Buch Maaloth hamidoth des älteren Jechiel Rophe ben Jekuthiel i. J. 1377 abgeschrieben wurde[6]), eben jener Vater des Schreibers Jekuthiel von Bethel. Uebrigens wohnte i. J. 1399 in Ancona oder Rimini ein Jechiel ben Jekuthiel[7]), dessen Verwandtschaft mit der Familie Bethel wir dahin gestellt sein lassen, gleich wie die des Moses Isaac ben Josua ben Jekuthiel Rophe, vom Jahre 1404[8]), mit jenem Jekuthiel, des Abschreibers Grossvater. In Bezug aber auf den gedachten Binjamin ben Mordechai Rophe mag nur noch erinnert werden, dass ein Mordechai Binjamin ben Menachem Rophe in Fermo und zu Ende des Jahres 1412 in Ripa Transone wohnte[9]).

---

[1]) cod. Rossi 180, vgl. ib. p. 119. [2]) cod. Rossi 1147. [3]) Von den drei Buchstaben der Aera ist nur der erste ק deutlich, die andern liest de Rossi p. 62: לו oder סו. [4]) mercedem accepisse testatur. [5]) Wolf Th. 3 p. 701 oder cod. Hamb. hebr. 53. [6]) Cod. Rossi 151. [7]) ben Scheschet RGA, N. 197. [8]) Cod. Rossi 305. [9]) ib. cod. 750

Fruchtbarer für Joab und die Betheliden sind folgende Nachrichten, aus bescheidenen Nachworten der Abschreiber geschöpft. Jechiel Chaj ben Joab von Bethel in Sulmona schrieb i. J. 1419 für ein Mitglied der römischen Familie de' Piatelli, i. J. 1422 den ביאור רלב"ג ms. Michael und i. J. 1445 für einen Schabtai ben Jekuthiel; in der erstern Handschrift hat er sich noch mit 14, vermuthlich akrostichischen, Versen verewigt[1]). In Rom selbst besorgte er für Elia Beër (Fonte) ben Schabthai eine Abschrift der beiden ersten Bücher von Avicenna's Kanon, der er auch zwölf gereimte Verse, mit dem Akrostichon seines Namens Jechiel (ohne Chaj) ausgestattet, beifügte[2]). Ferner ist de Rossi's Cod. 197 im 15. Jahrhunderte zu Rieti von Joab von Bethel ben Jechiel Rophe, gemeinschaftlich mit seinem Sohne Jechiel, angefertigt und gleichfalls von Joab mit einer gereimten Nachschrift von 18 Zeilen versehen. Sicher ist dieser Jechiel ben Joab ben Jechiel ein und derselbe mit dem Jechiel ben Joab der Jahre 1419 und 1422 und nicht fern von diesen Jahren muss das Zeitalter jenes Codex des Avicenna angesetzt werden. Nicht unwahrscheinlich, dass sein Grossvater Jechiel Harophe eben jener Bethelide des Jahres 1377 ist, den wir bereits als den Vater Jekuthiels kennen gelernt. Also:

Jekuthiel von Bethel
|
Jechiel Harophe (1377)
Joab von Bethel Jekuthiel (1399—1410)
|
Jechiel Chaj
(1419—1445).

Jener Zeit, als noch die Abschriften wissenschaftlicher Werke von unterrichteten Männern besorgt wurden, ist es nicht unangemessen, dass zwei Söhne und ein Enkel eines Arztes sich jenem Stande gewidmet haben. Und in der That lebten in Jekuthiel's Zeit gerade in Perugia die Schreiber

---

[1]) ib. codd. 1135 und 326; vgl. cod. Kennic. 427. [2]) Die Einsicht in diese Handschrift (pergam. Fol.) verdankte ich meinem Freunde Dr. Schönberg in Berlin.

Jekuthiel und Schabthai, Söhne Immanuel's und wahrscheinlich Brüder[1]). Solchergestalt sind uns aus dem Hause Bethel zwei Aerzte, drei Dichter und vier Schreiber und zugleich mindestens fünf Männer Namens Joab begegnet.

Auch die Joabe der folgenden Jahrhunderte gehören, mit sehr seltenen der Beweise ermangelnden Fällen, Rom und den Nachbarstädten. Sieben sind noch aus dem 14. Säculum bekannt. Der Synagogendichter Joab Chasan[2]), der Punctator Binjamin ben Joab aus der genannten Familie Anavim oder de' Piatelli[3]), und dessen Sohn Joab in Perugia, derselbe welcher funfzehn Jahre alt A. 1366 den cod. h. Paris 182 geschrieben, ein Joab b. Abraham war um A. 1400 in Rom (cod. h. München 80), ein Josua ben Joab vom Jahre 1405[4]), Baruch ben Salomo ben Joab, der im Jahre 1451 in Larricia (Campagna Romana) ein arithmetisches Buch übersetzte[5]), ein Abschreiber Joab[6]). Unter der beträchlichen Anzahl Joabe des funfzehnten Jahrhunderts befindet sich nur ein Einziger, der etwas geschrieben, nämlich Joab b. Natan b. Daniel, auch Joab der Kleine genannt, Verfasser von synagogalen Poesien (Litgesch. S. 502) und von Erläuterungen zu einzelnen Stellen in Jesaia, Ezechiel und zum 72. Psalm[7]). A. 1414 lebte Joab b. Jekutiel aus Tivoli. Abraham ben Joab Eljaschib besass i. J. 1438 den A. 1397 dem Abraham ben Jechiel gehörenden de Rossischen Cod. 896. Wir haben bereits zwei Abraham ben Joab als römische Juden erkannt; auch lebte ein aus Recanate gebürtiger Abraham ben Joab Finzi im Jahre 1456 in Ancona[8]), wohl der Sohn des Schächters Joab b. Abraham Finzi, der im März 1436 lebte. Der cod. h. Paris 1245 ist im Sommer des Jahres 1458 für Joab b. Jechiel aus Modena in Ferrara geschrieben; für Joab Emanuel Finzi sind es cod. Kenn. 121 (A. 1466) und cod. Michael 353 (A. 1477).

---

[1]) s. cod. Rossi 234 und 1126. [2]) cod. Rossi 1326 vom Jahre 1475, ein Siddur, worin poetische Stücke von Joab Katan Chasan. [3]) ib. cod. 1261. cod. Paris 814. A. 1403. [4]) Assemani catal. Vatic. ad cod. Urbin. 31. [5]) Vgl. Bartolocci Th. 1. p. 696 mit Assemani l. l. [6]) cod. Rossi 1100. [7]) Bartolocci Th. 3, p. 781. cod. Vatic. 90. [8]) Biscioni catal. in Fol. p. 165.

Für David b. Joab ist der Pentateuch cod. Canon. 22 A. 1468 im Monat Adar vollendet worden. Sason b. Joseph b. Joab lebte A. 1469 in Lissabon. Ueberdies weist die Sitte des doppelten Namens auf Italien hin; dasselbe gilt für die drei folgenden: Joseph ben Joab Elia schrieb i. J. 1461 für einen Daniel[1]); Elieser Moses ben Joab lebte im Jahre 1463[2]); Joab ben Menachem Joseph schrieb i. J. 1460 für Jekuthiel ben Nathan eine Version des Jehuda Romano ab[3]). Mordechai ben Joab heisst der Besitzer einer Handschrift, die der vorhin erwähnte Abschreiber Joab (des 14. Säculums) angefertigt hatte[4]). Ein Schreiber Joab ben Daniel,[4a]) wie es scheint, vor dem Jahre 1426, verkaufte dem Salomo ben Zidkia einen Pentateuch[5]). Die Namen Daniel und Zidkia sind gerade in Rom häufig. Ephraim ben Joab ben Moses aus Modena, ein Autor, welchen Wolf in unkenntlicher Gestalt aufführt, aber nicht, wie de Rossi meint, übergangen hat[6]), schrieb im Jahre 1462 einen Pentateuch ab, verfasste ein Trostgedicht und ein anderes, genannt „Arm, Kinnbacken und Magen", an die Mechabberoth, wo dieser Ausdruck in mancherlei witzigen Wendungen gebraucht wird, erinnernd; im Jahre 1481 hielt er sich in Abruzzo auf[7]). Joab ben Moses heisst auch der Besitzer einer, angeblich aus dem 13. Jahrhundert stammenden, Handschrift[8]). Im Jahre 1479 lebte ein Menachem ben Joab aus Ascoli[9]); i. J. 1483 in Italien Joab ben Elia ben Joab, welcher Mitglied einer aus Rom stammenden Gemeinde war[10]); im Jahre 1495 Joab ben Joseph aus Modena[11]).

Dem sechzehnten Jahrhundert angehören: Joab Schemarja aus Correggio, der am 9. April 1503 den cod. Almanzi 2 verkaufte. Elia Melammed b. Joab lebte A. 1525 in Rom, wie David Reubeni's Reisebericht meldet. Ferner R.

---

[1]) cod. Rossi 215. [2]) Uri catal. Bodlej. t. 1. cod. 124, vgl. Wolf Th. 4. p. 825. [3]) cod. Rossi 1371. [4]) ib. cod. 1100 zu Ende. [4a]) Literaturgesch. S. 366 [5]) ib. cod. 668. [6]) de Rossi zu cod. 98 p. 64: de quo profunde Wolfius silet.; zu cod. 1278 p. 133: cujus nulla in Wolfio reperio vestigia. Aber Wolf nennt ihn Aben Ephraim (Th. 4. p. 789) und berichtet Manches, das de Rossi nicht hat. Statt בסינע (ib.) lies בסיוע. [7]) de Rossi a. a. O. und cod. 991. Wolf l. l. [8]) cod. Rossi 715. [9]) ib. cod. 1056. [10]) R. Jehuda Minz RGA. N. 2 und 3, vgl. f. 6a. [11]) cod. Rossi 1272.

Jacob ben Joab Elia de Fano, der im Jahre 1556 in Ancona lebte; er ist Verfasser des zu Ferrara gedruckten Büchleins Schilte hagibborim[1]). Aus demselben Jahrhundert wird ein Joab in Gemeinschaft mit einem Immanuel und einem Mordechai aus San Miniato (Toscana) genannt[2]). R. Baruch ben Joab war im Jahre 1573 Rabbi in Rom[3]). Binjamin b. Joab lebte A. 1579 in Ravenna (cod. Urbin 32); Joab Valencin war 1594 in Venedig. — Aus dem 17. Jahrh. werden genannt: Joab b. Abraham Finzi, Joab Jedidja Verfasser von מצת שמורים 1660. R. Joab ben Baruch aus der Familie Piatelli, ein Römer von Geburt, schrieb Vorreden zu zwei A. 1665 gedruckten Werken des Dr. Jacob Zahalon, ward nachher Rabbiner von Siena und beschäftigte sich um 1680 mit einem Verzeichnisse aller Verfasser von Rechtsgutachten[4]). Dieser Joab nannte sich Dattilo, und wenn aus einem solchen einzelnen Beispiele eine Folgerung zu machen erlaubt ist, war jener gelehrte Israelit Namens Dactylus, den Pico von Mirandola[5]) aufführt, wohl auch ein R. Joab, der um 1490 etwa in Ferrara gelebt hätte. R. Joab Baruch Lampronti war um das Jahr 1730 in Ferrara[6]). — Joab b. Obadia aus Tivoli kaufte in Ancona den cod. h. 38 in Cambridge (catal. Vol. 1 p. 70). Menachem b. Joab lebte 1745 in Ferrara (פחד יצחק v. חליצה). Ein Jacob Terracina, der mit seiner Familie am 2. Juni 1827 zu Rom vom Pabste getauft wurde, hatte einen fünfjährigen Knaben Namens Joab[7]).

Nur in einer Instanz war bei dem Namen Joab die römische Abkunft nicht zu erweisen, nämlich bei Jehuda ben Joab in Barcellona im Jahre 1278[8]). Und erst in der neuesten Zeit, seitdem das Charakteristische der einzelnen Länder und der älteren Familien sich zu verwischen beginnt, fand ich einen Joab in den östlichen Landen. Es ist dies R. Joab

---

[1]) Wolf Th. 3. p. 463. De Rossi de typogr. hebr. Ferrar. ed. Erlangen p. 43. [2]) Biscioni l. l. p. 91. [3]) Lampronti in פחד יצחק (Venedig 1798) s. v. חליצה f. 23 u. ff. [4]) Bartolocci Th. 3 p. 781. [5]) Pici oratio (opp. ed. Bologna 1495 Signatur T. Bl 6 a): cujus rei testem gravissimum habeo Antonium cronicum virum eruditissimum, qui suis auribus cum apud eum essem in convivio audivit Dactylum hebraeum etc. [6]) פחד יצחק (Vened. 1750) Buchstabe א f. 114d. [7]) aus dem Diario di Roma gedachten Monats. [8]) cod. Rossi 304, cod. Kennic. 523.

ben Jeremia, Rabbiner in Ungarn, Verfasser zweier talmudischer Schriften und vor etwa dreissig Jahren gestorben[1]). Und hiermit seien dem geduldigen Leser die vier und siebzig Joabe freundlichst empfohlen!

6. Rom A. 1270 bis 1330.
(Bd. 4 [1839] S. 188—199).

Der mächtige Schwung, den Mose ben Maimon den Geistern gegeben hatte, war schon in Italien fühlbar geworden, als neue Kräfte, jüngere Männer bildend hinzutraten. Als die Gemeinde zu Rom von dem Tode des R. David b. Abraham Maimonides (1300) Nachricht erhielt, sandte sie an seine Söhne ein Schreiben[2]). Den Einfluss, welchen die Provence, im Besitz einer aus griechischer Zeit ererbten Cultur, durch Wissen und Poesie auf das mittlere Frankreich und Burgund, auf Katalonien und Italien übte, verstärkte seit der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts die in Neapel gegründete Herrschaft der provençalischen Könige, zumal als Robert A. 1306 den Thron bestieg und Deutsche wie Italiener seine Uebermacht empfinden liess. Andererseits wurde die Cultur der Provence, durch die gleichzeitige Verlegung der päbstlichen Residenz nach Avignon, namentlich den Römern näher gerückt. Die Verbindungen mit der Provence wurden lebhafter. Und da die Juden zu allen Zeiten den Richtungen der Nationen, unter denen sie lebten, wenn auch in weiten Kreisen folgten, so konnten auch in jener Epoche die Wirkungen nicht ausbleiben, welche die provençalische Bildung, Pisa's Handelsflor, Bologna's Universität, die in den lombardischen Städten erwachende Kunst im Allgemeinen, und ausgezeichnete Christen — wie früher Araber — auf geeignete Juden ausübten. Daher haben spanische Uebersetzer und Sänger der Provence nicht minder als die geistreichen Schriften von Thomas und Aegidius römische Juden beschäftigt, und sicher ist Dante von Immanuel gelesen worden[3]). Um jene Zeit

[1]) שפתי ישנים Theil 2. f. 26. N. 32. f. 37. N. 66; אבני קדש (Warschau 1819) Vorrede und N. 18. f. 21a. Seine הסכמה vor מרפא לנפש (Wien) datirt aus צעהלים 16. Elul 1791. — שערי בינה (Wien 1792 Fol.) enthält seinen Commentar zu den שערי שבועות. [2]) Israel. Ann. I. 55. [3]) Vgl. Mechabberot C. 28. Auch die Idee eines Begleiters aus der Vorzeit hat er mit Dante gemein.

bedienten sich in Spanien und Italien ausgezeichnete Könige gelehrter Juden zu ihren Arbeiten. Friedrich II. unterstützte Jacob Antoli in Neapel[1]), und correspondirte mit dem aus Spanien nach Toscana gekommenen Jehuda Cohen b. Salomo über ein geometrisches Thema[2]). Für medizinische und astronomische Arbeiten beschäftigte Alphons X. Jehuda Cohen b. Mose (1250), Isaac Aben Sid (1266) in Toledo, Abraham Chasan in Burgos (1277) und Samuel halevi[3]); Jacob übersetzte (1280) für Peter III. von Aragonien[4]), und auf Befehl Roberts von Neapel ward Kalonymos (1319) nach Rom berufen. Auch von angesehenen römischen Juden wurden gelehrte Männer beschäftigt, die für sie arabische Werke übertragen, wohl auch eigene schreiben mussten. Der Arzt Nathan Hamathi b. Gad b. Elieser[5]), der in den Jahren 1279[6]), 1280 und 1283[7]) blühete, hat in Rom[8]) gelebt. Er verfertigte einen Auszug aus Avicenna[9]), von dessen Canon er verschiedene Bücher übersetzte[10]); auch übertrug er astronomische[11]) und medizinische Sachen von Hippokrates, Elrasi, Abulcassem[12]) und die Aphorismen des Maimonides[13]) aus dem Arabischen ins Hebräische. Serachja b. Isaac b. Schealtiel aus Barzellona — zu unterscheiden von einem ältern wie von einem jüngern Serachja b. Isaac halevi[14]) — übersetzte gleichfalls in Rom, und zwar i. J. 1284 die Meta-

---

[1]) Nessel catal. c. 61. cod. Rossi 771. Wolf biblioth T. 4, p. 751. Antoli citirt ihn im מלמד. [2]) cod. Rossi 421. [3]) de Castro bibliotheca espanola T. 1, p. 103 etc. 116 etc. 134 etc. 156 etc. [4]) cod. Rossi 165. [5]) חמאתי stammt aus Hemat (חמת) in Syrien. באגד, wie zwei Handschriften (Nessel cod. 136. Wolf T. 4, p. 749) lesen, ist wohl nur Anspielung auf Genes. 30, 11, es sei denn, dass der Autor selbst beide Namen führte und Nathan Gad hiess. [6]) Nach Uri catal. cod. 419: aber Gagnier (bei Wolf l. l.) und de Rossi (diz. stor. s. v. Amati) haben das Jahr 1273. [7]) Wolf Bd. 3, S. 87. 1217 kann aus גם זו לטובה, wie es im Leydenschen Mscpt. heisst, die Jahrzahl nicht finden; sie ist aber unbedenklich 43 (גם), also A. 1283, stimmend mit der Monatsangabe (zweiter Adar), da dieses Jahr ein Schaltjahr war. [8]) s. Wolf ib. S. 87. 1218. [9]) ib. Bd. 4, S. 931. [10]) Die ersten drei Bücher, s. Nessel cod. 136. Wolf Bd. 4, S. 749. Uri cod. 411, de Rossi ad cod. 927. Das fünfte Buch s. Uri cod 419 N. 4. [11]) c. Vat. 389. [12]) Hottinger biblioth. oriental. p. 40 Wolf Bd. 3, S. 3. 86. 87. 857. 1217 u. f. Uri cod 420. N. 2. de Rossi zu cod. 347 (N. 4.) 1344. [13]) Uri cod. 420. N. 1. [14]) Was Wolf (Bd. 4, S. 818) und de Rossi (Register zum catal. codd. und diz. stor. s. v. Zerachia) versehen haben.

physik, die Physik und de coelo et mundo, dessgleichen das Buch vom höchsten Gut[1]) für R. Schabthai b. Salomo, und i. J. 1294 des Averroes Commentar zur Physik für R. Jahija ben Zidkia[2]). Derselbe übertrug die ersten beiden Bücher vom Canon des Avicenna[3]), Maimonides Abhandlung von den Nahrungsmitteln[4]), de anima erstes Buch[5]), Averroes Commentar zur Metaphysik[6]), und ist Verfasser eines Commentars der Sprüche Salomo's[7]). Im Jahre 1297 sandte die römische Gemeinde den R. Simcha nach Spanien, um Maimonides Mischnacommentar herbeizuschaffen, und bekanntlich haben wir die vorhandenen Versionen fast allein diesen Bemühungen zu danken. Auch an Uebersetzern aus dem Lateinischen fehlte es nicht, wie Jehuda Romano und Hillel b. Samuel darthun, welcher letztere die Chirurgie Bruno's und das medizinische Sefer neharot übertrug[8]). Die Nachfrage nach spanischen Erzeugnissen, der Tibboniden namentlich, hatte so zugenommen, dass ein Bücherhändler Aaron, der mit 180 Werken aus Toledo in Perugia angekommen war, auf dem Wege nach Rom, vor dem wissbegierigen Ungestüm seine Bücher kaum retten konnte[9]). Mit dem Bücherbesitze stieg die Zahl der Abschreiber, obwohl aus jener Epoche nur solche bekannt sind, die biblische und talmudische Werke angefertigt haben, als Jekuthiel b. Jechiel[10]) (1280—1289), Phila, die Tochter Abrahams[11]) (1288), Nathan b. Machir b. Menachem aus Ancona (vor 1311)[12]), Jehuda[13]) (1312) und Menachem Zemach

---

[1]) הטוב הגמור, wie die Unterschrift sagt, und so nennt diese Schrift auch Immanuel (S. 78). Das arab. Original ist in Leyden (catal. in Fol. S. 447. N. 918)*). [2]) cod. Taurin 42. 157. (Pasinus); viell. nur abgeschrieben und zwar für יחיאל (st. יחיא) (Steinschn.) [3]) Befindlich in dem Manuscripte, das in diesen Analekten N. 5. (S. 173 Anm. 2) erwähnt ist. Seine Uebersetzung ist nicht die gedruckte. Das zweite Buch allein ist in Paris, s. Wolf Bd. 1. S. 9. [4]) cod. Rossi 150. N. 3. [5]) cod. Taurin. 157. vgl. Wolf Bd. 4, S. 751 818. [6]) cod. Taurin. 142, vgl. Wolf ib. S. 791. [7]) Var. Lectt. cod. ext. N. 54 war in Venedig auch bei Saraval in Triest. [8]) s. diese Analekten N. 3. (S. 154 Anm. 9.) und cod. Taurin. 80. [9]) Mechabb. S. 80 u. ff. [10]) s. Analekten N. 5. (S. 168). [11]) ibid. [12]) s. cod. Rossi 12. [13]) cod. Rossi 728.

*) Aristoteles Buch de bono (cf. Brandis, Bonn 1823: de perditis ibb. 77) ist verloren.

b. Abraham Rophe b. Binjamin b. Jechiel, der vielleicht mit dem vor Immanuel verstorbenen frommen R. Menachem Rophe Anav identisch und aus der angesehenen Familie der Piatelli ist. Im Jahre 1322 schrieb er den unter Nummer 394 angegebenen Kennicottschen Codex, und im folgenden Jahre in Rom die in codd. Rossi 692 bis 694 enthaltenen biblischen Commentarien, worunter, seiner Angabe gemäss, auch der des R. Binjamin aus Rom zu der Chronik gehört. Da sich derselbe aber nicht in diesen Handschriften findet, sondern in dem, in Form und Alter jenen gleichen und unmittelbar vorangehenden Cod. 691: so ist auch dieser gewiss ein Theil des gedachten Cyklus von Commentarien und von Menachem Zemach geschrieben; zumal da Binjamins Commentar sich auch unter einem andern Cyklus findet, den er noch im Herbst desselben Jahres angefertigt hat. Aus dieser gegenwärtig in Rom befindlichen Handschrift[1]) — wovon ein Theil gegen Ende des Jahres 1326 in Frascati geschrieben wurde — stammt die hebräische Version der aramäischen Stücke in Daniel und Esra, die Kennicott in seiner Bibelausgabe, und hieraus Schulze besonders (Halle 1782 in 8.) abgedruckt hat. Der schon erwähnte Arzt Hillel[2]) b. Samuel b. Elasar aus Verona ist auch als philosophischer Schriftsteller aufgetreten; er beendigte in Forli i. J. 1291 sein Tagmule hanefesch über die Seele, das im ersten Theile über das Wesen der menschlichen Seele, im zweiten über die Vergeltung spricht, wo die Meinungen der berühmteren Weisen über diesen Punkt erläutert werden[3]). Zu den angesehenen Aerzten gehörte Chananel b. Tanchum, für welchen i. J. 1316 ס' המצות nämlich סמ"ק, ein Commentar mosaischer Gebote, abgeschrieben worden[4]). Von Jehuda Romano's und Mose's b. Schabtai Leistungen ist bereits die Rede gewesen.

Wie aber überhaupt Poesie und Philosophie nur in der Weise eine Geltung erhielten, als die jüdischen Momente von

---

[1]) cod. Kenn. 240. [2]) corrumpirt in אלאל Wolf 1 p. 140 N. 220. [3]) cod. Urbin. 43. N. 1. (Assemani catal. pag. 437). cod. Rossi 1342. [4]) cod. Vatic. 147, wonach Bartolocci biblioth. Bd. 2, S. 847 zu berichtigen ist. Assemani meint irrig, das Werk sei unedirt.

ihnen durchdrungen werden konnten, so ward auch hier jener Geist vornehmlich in den nationalen Richtungen sichtbar. Gleich den Scholastikern, bei denen Theologie und Philosophie eins war, noch nicht getrennt durch das Schwert der Geschichte, d. i. der Kritik, waren auch Hillel und Jehuda mehr Theologen als Philosophen; nur dass sie aus den fremden Quellen unmittelbar schöpften, während *Menachem von Recanate*, den ich in die zweite Hälfte dieser Epoche setze[1]), dies auf Umwegen und meist ohne es zu ahnen that. Er ist der erste Commentator des Sohar, und überhaupt der erste, der diesen Namen kennt[2]). Auch die andern römischen Exegeten jener Zeit gehören meist der philosophischen Schule an. *Mose* b. *Juda* b. *Mose* aus der Familie Nearim beweist dies schon durch den Autor, den er wählte; er erläuterte den Aben Esra, und seine Schrift verschliesst der Vatikan[3]). *Binjamin* b. *Jehuda* aus Rom, genannt *Habba*[4]), verfasste Commentarien zu der Chronik[5]), den Sprüchen[6]), vielleicht auch zu den Büchern der Könige[7]), die beiden erstern schon vor dem Jahre 1312; indess scheint er in diesem Jahre noch gelebt zu haben[8]) Doch hat er früher als Immanuel die Chronik commentirt, indem er diese ein aus Mangel an Erläuterungen kaum gelesenes Buch nennt, was ihn denn auch bewogen habe, selbst Hand anzulegen. Seine Glossen sind kurz und seine Erläuterung folgt der Grammatik. Ob

---

[1]) Er kennt das ספר החנוך (Taame mizvot 23 b), wird auch von Rieti mit Jehuda Romano und sogar hinter diesem aufgeführt, und aus dem Immanuelischen Zeitalter kennt ihn Niemand. [2]) Zunz Gottesd. Vorträge S. 405 u. f. [3]) cod. Vat. 50. [4]) ה"בא, so in Handschriften und bei Asaria de Rossi 123 a, הבא kommt als Beiname vor in Neapel im Jahr 1230, s. Wolf Bd. 1, S. 297. [5]) As. de Rossi l. l. cod. Oppenh. 254 Fol. Biscioni catal. p. 63. cod. Rossi 308. 691. 728; auch in Hamburg. [6]) cod. Oppenh. l. l. vergl. Wolf Bd. 3, S. 152. cod. Rossi 308. 728. [7]) cod. Rossi 195. finden sich zum Commentar des R. Jesaia des Aeltern — den Binjamin auch im Commentar der Chronik anführt — Glossen von ihm. Vielleicht kannte Masius das vollständigere Werk, s. dessen Verzeichniss hinter dem Commentar zu Josua. [8]) Im cod. R. 728 vom Monat Nisan des gedachten Jahres nennt ihn der Schreiber, der in Rom lebte: רבי בנימן השלם und dieser Ausdruck bezeichnet meistentheils einen Lebenden.

er jener Binjamin ist, der bibelkundige und tüchtige Masoret, den als Genossen Jehuda Romano's Immanuel[1]) ehrt, bleibe dahingestellt. Sein Tod fällt vor A. 1396[2]). Ein Commentator der Genesis und des Exodus ist Salomo Jedidja[3]), vielleicht ein Zeitgenosse Jehuda's[4]), der bekanntlich sowohl biblische als liturgische Sachen behandelte. Und Immanuel, der mit Ausnahme der ersten und der kleinen Propheten und des Esra, die ganze heilige Schrift commentirte, verbindet nicht nur grammatische und Sacherklärung, sondern sucht, oft geistreich, in den tiefern Sinn einzudringen, gleich seinem ältern Zeitgenossen Menachem b. Salomo dem Provençalen, und wohl zunächst von Moses Tibbon angeregt[5]). Doch hatte er, wie Aben Esra, Mose de Leon u. A., gewiss auch äussere Aufforderung durch angesehene Männer oder wissbegierige Schüler, da wir wissen, dass ihn zu dem Commentar des Hiob Isaac b. Menachem in Rom veranlasst hat[6]). Jedoch ist von den Werken dieses genialen Mannes, so äusserst wichtig für die Geschichte der Exegese und zum Verständniss damaliger Bildung, nur wenig zugänglich gemacht. Die Commentare zu Kohelet[7]), Daniel[8]), der Chronik[9]) scheinen verloren; zu Jesaia, Jeremia, Ezechiel haben sich nur Glossen erhalten[10]); die Werke über den Pentateuch[11]),

---

[1]) l. l. C. 10, S. 110 u. ff. [2]) החכם ר' בנימן איש רומי זכר צדיק לברכה heisst es bei Biscioni S. 63. [3]) cod. Vat. 61. [4]) Immanuel sieht einen Mann dieses Namens im Paradiese, wohl verschieden von dem S. 182 genannten Salomo Jedidja. [5]) Wie er im Commentar zu dem hohen Liede selbst bemerkt. [6]) cod. Rossi 58. S. 27. [7]) Der Commentar zu den fünf Megillot folgt aus Mechabb. S. 11, חבר פירוש חמש מגלות, was de Rossi (zu cod. 615 S. 105) nicht wusste. Der zu Kohelet wird citirt Mechabb. S. 11, 271. 266. und Commentar Prov. ms. zu 3, 24 und 21, 27. Eine Erläuterung der Worte Aben Esra's zu Kohel. 7, 37 (אחת לאחת) war handschriftlich bei Reggio in Görz. [8]) [9]) Beide folgen aus Mechabb. C. 21, S. 196. אי ספר דברי הימים מי יפרש דבריך ..... אי דניאל מי יגלה סוד קץ הימים הסתומים. [10]) s. cod. Rossi 1070 S. 50. Aber de Rossi ahnte nicht, dass die vollständigen Werke in Mechabb. S. 11, 200. 261. 265. 266. angegeben sind. [11]) Angeführt in Mechabb. S. 11, 196. 261. 266, נחלת אבות des Abravanel C. 5. 66b, 68d ed. Ven. 1566, עטרת זקנים C. 21, Schalschelet f. 54. Daher ist die Unkenntniss der italienischen Rabbinen unbegreiflich (s. de Rossi zu cod. 404, p. 30 und Var. Lectt. T. 1, p. CIX. N. 404). Handschriftlich nur bei de Rossi, der einzelne Stellen zu Genes. 36, 24. 41, 21. Deut. 32, 44 in den

die Psalmen [1]), Hiob [2]), die Sprüche [3]), das hohe Lied [4]), Ruth [5]), die Klagelieder [6]) und Esther [7]) sind, Dank de Rossi's Bemühungen, in Parma. Die über Hiob und das hohe Lied enthält der Vatikan [8]), und letzteres findet sich auch in Rom [9]), Görz und in Hamburg. Der Commentar zu den Sprüchen, den R. David b. Jachja in seinem קב ונקי erhebt [10]) und oft wörtlich ausschreibt, und den Del Medigo anführt [11]) ist zwar gedruckt, Neapel 1487, aber die Ausgabe so selten als die Handschriften. Aus dem Psalmencommentar hat de Rossi dürftige Bruchstücke bekannt gemacht [12]). Den mystischen Weg hatte Immanuel bereits in der frühesten seiner Schriften, über die Gestalt der hebräischen Buchstaben, betreten, um eine ältere Idee durchzuführen, dass in den Buchstaben die Reiche der drei Welten dargestellt seien [13]). Aber mit eigentlicher Grammatik beschäftigt er sich in seinem von ihm erwähnten Eben bochan, das aus vier Abtheilungen besteht und in Parma aufbewahrt wird [14]).

Die Dichter, die das jüdische Rom um jene Zeit hervorbrachte, versuchten sich nicht ohne Glück in verschiedenen

---

Var. Lectt. mitgetheilt hat, und in der Vorrede zu den Psalmscholien eine Stelle über Jacobs Segen verspricht.

[1]) s. Mechabb. S. 11, 196. 265, cod. Rossi 615. [2]) Angeführt in Mechabb. 11, 196. 266 und in seinem Commentar ms. zum hohen Liede. codd. Rossi 58. 574. Vgl. Var. Lectt. zu Hiob 19, 3. 20. 18. 21, 23. 22, 20. 24, 6. 11. 18. 30, 17. 24. 41, 21. [3]) Mechabb. 11. 196. 261. 266. Vorrede seines Hiobcommentars und der zum hohen Liede; s. Var. Lectt. zu Prov. 4, 3. 8, 16. 14, 7. 18, 9. 24, 28. Elf Handschriften in Parma. Vgl. diese Analekten N. 4. S. 159 Anm. 6. [4]) Mechabb. S. 11, 266. cod. Rossi 577. [5]) Vgl. Mechabb. S. 79 השמעת לעולם משמי ,סוד יולד בן לנעמי. הראית בספרי חכמותי חרות ,סוד אלימלך ונעמי וערפה ורות. War bei Plantavitius (biblioth. N. 359). cod. Rossi 615. [6]) cod. Rossi ib. [7]) ib. [8]) Bartol. T. 4. p. 286, cod. Vat. 85. [9]) Var. Lectt. cod. exter. 8, s. de Rossi zu cod. 577. [10]) Vorrede: ור' עמנואל אלוף הדעת במגדיאל. Bekanntlich ist Magdiel so viel als Rom (Bereschit rabba 92d), daher der Pabst bei Immanuel S. 268 durch אלוף מגדיאל bezeichnet wird. [11]) Im מכתב אחוז S. 22: וס' משלי פירש ר' עמנואל נעים זמירות ישראל. [12]) Scholia in selecta loca Psalm. Parma 1806. Einzelnes auch in Var. Lectt. Ps. 68, 31. 140, 11 und append. T. 4, p. 238; ferner Lexic. Parchoni (Parma 1805) p. 8. 15. 23. [13]) Mechabb. S. 11, 99. Commentar Prov. ms. 19. 5. Das Einleitungsgedicht findet sich Mechabb. S. 100 und vielleicht hiess das Werkchen מִגְדַּל עֹז. [13]) Mechabb. S. 11, cod. Rossi 396. 809.

Gattungen. Unter die religiösen Dichter gehören die bereits besprochenen drei oder vier Joab, auch die beiden Römer Mose Sofer b. Binjamin und Daniel b. Jechiel[1]), nicht aber der im Sommer des Jahres 1298 erschlagene Elia b. Samuel, der Heilige genannt, (obwohl seine Gebete nur in römischen Machsorim sind) vielleicht ist es jener in den Mechabberoth genannte Elia im Paradiese[2]). Auch Immanuel darf nicht übergangen werden, da er, Klagegesänge ungerechnet, zwölf Gebete und Hymnen geschrieben hat, nämlich einen Hymnus über die dreizehn Glaubensartikel, welchem das bekannte Jigdal untergelegt ist[3]), ein Gebet, das in Versmaass und Reim dem spanischen ה׳ נגדך כל תאותי nachgebildet ist, auch mit diesen Worten schliesst[4]), und zehn kleinere Stücke[5]), die entweder Bibelverse oder talmudische Phrasen als Ausgang haben. Im Jahre 1321 traf die Juden in Rom eine Gefahr; ihr Vorsteher wurde verhaftet, und Donnerstag der 21. Sivan (18. Juni) wurde zum Fasttag eingesetzt, und ein eigenes Gebet ist für diesen Tag in die römische Liturgie aufgenommen worden[6]). Hierauf bezieht sich vielleicht die Meldung am Ende der Mechabberot von jenem Ungenannten, der sich in der Provence bei dem Pabste persönlich der Juden angenommen hat. Dieser Edle war zugleich ein Dichter in hebräischer, lateinischer und arabischer Sprache. Aber wir kennen nichts von seiner Muse, so wenig wie von Immanuels jüngerem Freunde Salomo[7]) oder von Juda Siziliano, der mehrere Jahre sich in Rom aufhielt, im Versemachen unterrichtend, und von Immanuel selber geschätzt[8]). Doch den ersten Rang nimmt unter den Dichtern Immanuel ein, dem trotz Joseph Karo's Anathema[9]) die Bewunderung aller Zeiten geblieben ist.

---

[1]) s. Analekten N. 4. (S. 161 Anm. 7) und cod. Rossi 959. [2]) cod. Rossi 740. 804 Mechabb. S. 266. [3]) C. 4. S. 43 anfangend אפתח בכנור. [4]) S. 236, anf. אלהים נפלו פני. [5]) S. 103 עד אן נשרף. S. 104 איכה יתגאה. S. 139 נורא תהלות. S. 172 אנא ה׳ כי. S. 173 אם תקטלני, היושב על יקום אלהים. S. 174 רוכב שחקים. S. 245 ממי אלהי. S. 248 אלי אלי. [6]) s. codd. Rossi 740. 882. 959. 963. [7]) Mechabb. C. 8 S. 67. 77.; zweifelhaft ob er auch Elchanan geheissen und mit Salomo b. Salomo Jedidja (S. 262) identisch ist. [8]) ib. C. 13; vgl. S. 117. [9]) Schulchan Aruch in Orach chajim N. 307, § 16. Vgl. Schem Hagedolim Th. 2. 18a N. 75.

Noch verdienen aus diesem Zeitabschnitt einige Männer genannt zu werden, die als Gesetzlehrer, Schriftsteller oder sonst Gutes gewirkt haben und bei ihren Landsleuten in Ansehen gestanden. So Jechiel b. Jekuthiel b. Binjamin Harophe, der Verfasser des trefflichen Sittenbuches Maalot-ha-middot —, das — in den Handschriften — noch zwei Gedichte enthält; Schabthai b. Matitja und sein Eidam Joab b. Binjamin[1]); Samuel, Immanuels Schwiegervater, der ermordet wurde[2]); Menachem b. Binjamin, für welchen i. J. 1289 der jerusalemische Talmud geschrieben wurde[3]); der Richter Jehuda[4]); der fromme Isaac Harophe und sein Sohn Binjamin; der ungenannte Verfasser des Tanja (1314), ein Enkel R. Binjamins; Menachem Harophe Anav; Menachem Bozeco und sein Sohn Schabthai der Fromme; R. Abraham und sein Bruder Meschullam[5]); Leo und Menachem, zwei Brüder; Jehuda Parnas — sämmtlich vor Immanuel gestorben. Noch fünf verdienstvolle Personen werden, ohne sie zu nennen, als lebend von Immanuel aufgeführt, darunter der erwähnte ungenannte Dichter. So stellt sich denn die Epoche, in welcher die Geschlechter der Anavim, Nearim und Bethel blüheten, als eine in vielfacher Hinsicht begabte, einflussreiche dar, und die Nacht, die Immanuels Zeitalter deckte, entfaltet einen Sternenhimmel, an welchem unter funfzig Lichtern, in erster Grösse Immanuel leuchtet.

7. Namenkunde.
(Bd. 4 [1839] S. 199—205).

I. Nicht aus Biscioni's ausführlichem Cataloge, sondern allein aus Montfaucon erfährt man, dass unter den Mediceischen Handschriften sich ein Werk von Hasaph Hacam[6]) findet. Es ist dies Asaf, Verfasser medicinischer Bücher,

---

[1]) s. diese Analekten N. 5 (S. 168). [2]) Mechabb. S. 117. 119. 262. [3]) Wolf biblioth. T. 4, p. 443. [4]) Mechabb. S. 262. 263. [5]) Ein religiöser Dichter R. Meschullam Ha-Sofer in cod. Rossi 959. R. Meschullam aus Rom in Schebet Jehuda 83b. [6]) s. Biscioni p. 157, cod. 37. R. Hasaph Hacam, qui ex R. Johanan aliqua se decerpsisse fatetur.

die auch in der Pariser [1]) und in der Oppenheimerschen [2]) Bibliothek liegen, und auch da wird, wie in dem Florentinischen Manuscript, neben ihm der nichtjüdische Arzt Jochanan (aus Jericho) aufgeführt. Uebrigens wird „Asaf der Jude“ schon von R. Elieser b. Nathan (1144) [3]) und Nachmanides [4]) angeführt, als Autor eines Sefer Refuot, in welchem Fabeln von einem Macedonier Asklepios vorkommen, und vielleicht ist dies dasselbe Buch gleichen Titels, auf das an einem andern Orte R. Elieser [5]), und vor ihm R. Nathan [6]) und Raschi [7]) sich berufen. *Dav. Kimchi zitirt ihn zu Hos. 14, 8. Der Name Asaf weist nach dem Orient oder dem griechischen Reiche hin.

II. Dass der Name Kalonymos auf mos — nicht mus — auslautet, bezeugen zwei competente Männer, fast zu gleicher Zeit, nämlich Kalonymos und Immanuel. Beide reimen auf diesen Namen [8]) nur Wörter auf מוֹם—, und letzterer schliesst ein artiges Lobgedicht auf den ersten, mit den Worten:

כי לא מצאתי עוד קול מוֹם
„Denn ich habe keinen Reim mehr auf mos.“ [9])

Aber in Satanows Ausgabe der Mechabberoth ist dieser witzige Schluss ganz verdorben, indem dort קולמוס (die Feder) gedruckt ist. Auf Kalonymos Unkosten sind auch in einer wichtigern Instanz zwei Wörter ungehörig zusammengerückt worden. In der ersten Ausgabe nämlich des Eben bochan ist — wie Herr Saraval mir mitgetheilt hat — in der Nachschrift ein Zwischenraum zwischen den Worten הטבת und אחר. Ich forschte nun nach Handschriften, und

---

1) Wolf T. 4, p. 789. 2) N. 1645 Q. wird nach dem catal. ms. auf Sem den Sohn Noa's, zurückgeführt, gerade wie bei Biscioni l. l. 3) ס' ראַ"בן 52a. 4) שער הגמול ed. Ferrara 1557, 17b, und daraus bei הנפש החכמה §. 2 fin. תורת המנחה ms. 34, Schebile Emuna 117b. Zeda laderech 5, 3, 6. Abkat Rochel ed. 1566, 20b. Sefer ha-Emunot 6, 6. 65a, Schalschelet 91b. 5) l. l. 122a. 6) Aruch s. v. וותן. 7) Zu Richter 15, 15. 8) Eben bochan Nachschrift: נימוֹם, יעמוֹם, ירמוֹם, יחמוֹם; Mech. C. 23. S. 209: dieselben, auch יכמוֹם, עָמוֹם, קולמוֹם. 9) ib. ed. Brescia; auch so angeführt יד חרוזים Vorrede.

siehe da! in zweien[1]) war die Lücke durch das Wort והעולם ausgefüllt. Hiemit ist das Räthsel gelöst, und die Behauptung, dass die Zahl 83 der Aere angehöre, erwiesen, obwohl die oben versuchte Emendation nun überflüssig ist. Der Verfasser schrieb demnach in seinem scherzenden Ton: „Beendigt im Monat Thebet, und die Welt war nach dem fünften Tausend 83 Jahre alt.“ Das verstanden die ersten Herausgeber entweder nicht, oder sie fanden schon in ihrer Handschrift ein Zeichen des Verdachtes: sie liessen והעולם weg, deuteten dies auch durch die Lücke an, welche erst in den späteren Drucken verschwand und das Missverständniss über das Zeitalter des Autors verursachte. Nach den meisten Handschriften[2]) ist übrigens Kalonymos i. J. 1287 geboren, war folglich 29 Jahre alt, als er Iggeret baale chajim, und 36, als er Eben bochan vollendete. Der erste, der nach Immanuel von Kalonymos spricht, ist der Provençale Kalonymos b. David b. Todros, der von ihm rühmt, dass er griechisch und ägyptisch verstanden, und die Gelehrten der „Provence“ durch seine gediegenen Uebersetzungen erleuchtet habe[3]). Die Evidenz über Kalonymos Zeitalter verbreitet auch sicheres Licht über einige andere jener Epoche und Gegend gehörige Personen. Unter den zehn angesehenen Männern Kataloniens — dort hatte er sich niedergelassen — denen er Eben bochan widmet, ist der erste der Arzt Abraham Kaslari in Bezalu, unweit Perpignan, der achte Chasdai Krescas in Barzellona. Letzterer ist daher wohl jener Chasdai b. Jehuda[4]), welcher verschiedene juridische Sachen geschrieben und der Grossvater des berühmtern Chasdai

[1]) cod. Taurin. 160, p. 64 והעולם אחר האלף החמישי: auch in Ms. Oratoire N. 24. eben so in einer alten Pergamenthandschrift, wie Herr Michael in Hamburg mir mitgetheilt, und wodurch dieser Gelehrte bereits früher das richtige Sachverhältniss gefunden hat. [2]) Dass er nämlich i. J. 1316 im dreissigsten Jahre gestanden (vgl. Analekten N. 3, S. 150), bezeugen auch cod. Adler (catal. biblioth. rabbin. Kiel 1836 S. 32) und cod. Michael, wonach er den 9. Cheschwan 77, d. i. am 26. Okt. 1316 im 30. Lebensjahre gewesen. [3]) In der Vorrede zu seiner Uebersetzung von Abuchamad Algazali's Schrift: הפלת הפילוסופים. Mittheilung von Hrn. Michael. [4]) s. ben Scheschet RGA. N. 25 und 322, auch ר"ן zu Nedarim 2a, es werden dessen פסקי ע"ן genannt.

Krescas ist, der um 1370 blühete. Da bleibende Familiennamen häufig ihren Ursprung in dem Namen eines Stammvaters haben, so kann hier Krescas sich von dem Namen des Vaters, Jehuda, herleiten, für welchen jene Benennung auch sonst noch angetroffen wird[1]. Der Arzt aber ist auch als Verfasser verschiedener medicinischer Werke bekannt[2], die theils i. J. 1325, theils mindestens vor dem Jahre 1362 geschrieben wurden, und lebte zur Zeit des R. Nissim in Perpignan[3]. Eine astronomische Note desselben citirt Efodi zu מורה 1, 59. 72.

III. Wie verloren erblickt man im Nachtrage zum Juchasin, Krakauer Ausgabe, das Wort פעפרקורן[4] und weiss es nicht zu deuten, gewährte nicht die anderswo[5] gegebene Zusammenstellung der Quellen, aus denen uns die Kunde von solchem Namen fliesst, einen Schlüssel zur Lösung. Offenbar ist nämlich das gedachte Wort ein Ueberrest aus einem grossen Satze, indem hier ein Sprung über dreihundert Jahre gethan wird. Wir haben demnach einen Rabbiner innerhalb jenes Zeitabschnittes Namens Pfefferkorn aufzusuchen. Nun findet sich nicht bloss ein Schemarja Pfefferkorn in Zürich um die Jahre 1378 und 1385[6], sondern ein R. Pfefferkorn b. Schemarja, für welchen i. J. 1344 Salomo Levi eine Bibel abgeschrieben[7]. Und gerade aus jener Zeit sind Gesetzlehrer bekannt, die in Helvetien oder nicht weit davon lebten, z. B. R. Moses aus Zürich und R. Samuel Schlettstadt. Es ist daher, so lang neue Aufschlüsse fehlen, erlaubt, den Pfefferkorn des Juchasin für den im Codex gedachten zu halten.

---

1) Jehuda ben Scheschet hiess Krescas, s. ben Scheschet RGA. N. 387.
2) מכלכל מחלה (Buxtorf biblioth. p. 455), עלה רענן im Jahr 1325 verfasst (cod. Vatic. 366 N. 6), ספר המסעדים (cod. Taurin. 84 vom Jahre 1362, cf. Wolf T. 4, p. 760); sein Buch über das Fieber ist in Leyden, s. catal. p. 407, N. 40. Wolf führt diesen Autor unter zwei verschiedenen Nummern (103. 70 b) auf.
3) R. Nissim RGA. N. 33, wo er Maestre Abram di Kaslar genannt wird.
4) 165 a: והם כולם היו בימי ראב״יה פעפרקורן · ורבי אברהם מינץ בנו של ר׳ יהודה מינץ הנזכר Aber ראב״יה lebte 1220, R. Abraham Minz 1510.
5) Zunz Namen der Juden S. 68 (Gesamm. Schriften II, 41) s. v. Pfefferkorn.
6) Ulrich Geschichten der Juden S. 112. 387. 410.
7) cod. Kennic. 587, in der Hofbibliothek zu Wien.

IV. Der Name Bongodas ist in Katalonien und der Provence zu Hause[1]); ferner gehören gelehrte Aerzte, Uebersetzer aus dem Arabischen oder dem Lateinischen, wenn sie aus Frankreich sind, der Provence. Diese Vordersätze nöthigen uns, den um das Jahr 1352 lebenden Jehuda ben Salomo Nathan[2]) nach dem Süden, in die Gegend von Montpellier zu versetzen. Denn er heisst auch Magister Bongodas Nathan, war aus Frankreich, übertrug die כוונות des Algasali und das מראשות הראש ins Hebräische[3]), und gerade seit dem Anfang des 14. Säculums werden unweit jener berühmten Schule der Heilkunde die meisten jüdischen Aerzte von Ruf angetroffen. Da nun, nach der Sitte jener Zeit, Jehuda einen Begleitnamen hatte, und zwar, wie es üblich war, den des Bongodas[4]), der Name Nathan aber dem Magister verblieb: so ist Nathan der Familienname, der sowohl dem Vater Salomo, als dem Sohne zukam, und Pasini irrt, wenn er den Mann Jehuda Salomo ben Nathan nennt anstatt: Jehuda b. Salomo Nathan, oder: Jehuda Nathan b. Salomo. Diese Argumentation wird unterstützt durch Sam. b. Abr. Nathan A. 1300, Sal. b. Sal. Nathan A. 1305 (מנחת קנאות N. 94) den von Salomo Alkabiz angeführten R. Jehuda Nathan Provençal[5]), vielleicht denselben Jehuda Nathan, dessen kabbalistische Sachen in Oxford aufbewahrt werden[6]); Krescas Bongodas Nathan 1387 in Arles[7]); ferner durch den Rabbiner und Arzt Mordechai Nathan, der i. J. 1456 in Avignon lebte und mit R. Joseph Kolon Briefe wechselte,[8]) so wie noch

---

[1]) s. die Nachweisungen bei Zunz a. a. O. S. 56. Falsch ist Bongosa bei Gentius lateinischem Schebet Jehuda S. 227. [2]) cod. Rossi 143, p. 94. cod. 623, p. 107. [3]) codd. Rossi 143. 286. 437. 515. 623. cod. Taurin. 150. [4]) s. cod. Taurin 40, wo Samuel ben Jehuda sich nennt מיליש auch מנחת קנאות N. 95. (d. i. wohl Muels, vgl. den Namen Samuel bei Zunz a. a. O. S. 95, מולי bei Sef. Schemot 67a) Bongodas; ferner b. Scheschet RGA. N. 171 und Simeon b. Zemach RGA. Th. 1, 67c. [5]) s. שרש ישי ed. Cstopl. 9a. 11a. 21a. 22a. 60a. [6]) Uri cod. 381. Wolf Bd. 3, S. 590. [7]) b. Scheschet RGA. 266. [8]) Ich habe hier drei Data vereinigt: Die Randglossen des Rabbi vom gedachten Jahre hat Asulai (Schem hagedolim Th. 2. 53b.) gesehen; von dem Arzt spricht Joseph Kolon RGA. N. 181 — beide in Avignon; und an הנכבד מורי הרב ר׳ מרדכי נתן י״צו schreibt er ib. 117b.

ein anderer Arzt daselbst, Namens Maestre Nathan[1]), vorkommt. Sehr wahrscheinlich gehören zu derselben Familie Mordechai Todros Nathan in Avignon A. 1454 und 1470[2]), Mose Nathan b. Sal. Nathan in Haleb[2a]), Nissim Nathan (um 1650, starb in Aegypten)[3]) und noch zwei Mose Nathan[4]): ein Verfasser von Briefen, und einer von Gedichten. Unsicherer ist Mose Nathan, der i. J. 1354 אהבה בתענוגים schrieb[5]); unwahrscheinlich Abba Nathan b. Samuel Zarfathi[6]); gewiss aber kein Mitglied jener Familie der bekannte Soncinat und Drucker Israel Nathan (1484)[7]).

Anders aber verhält es sich mit Isaac Nathan, dem berühmten Verfasser der hebräischen Concordanz. Seine Gelehrsamkeit, so wie seine Polemik gegen Josua Lorki, dessen Schauplatz Tortosa war, weisen ihm Katalonien oder die Provence als seine Heimath an. Da er bald sich Isaac Nathan nennt[8]), bald Isaac allein, das Nathan aber seinem Ahn zuertheilt[9]); so führt auch er letztern Namen als Familiennamen. Ueberdies hiess sein Grossvater Jehuda Nathan b. Salomo, welches, nach dem Bisherigen, so viel gilt als Jehuda b Salomo Nathan. Nichts hindert uns, in diesem Grossvater jenen gelehrten Arzt wiederzufinden. Und wiederum geben ein Paar unbeachtete Ausdrücke die volle Gewissheit; Isaac Nathan nennt sich: „vom Stamme Jisai"[10]) und eben so unterschreibt sich Jehuda Nathan[11]). Demnach ist der Verfasser der Concordanz ein Provençale, lebte vielleicht in Avignon, Montpellier oder Arles, von gelehrten Männern

---

[1]) ib. N. 181, 160b. [2]) cod. Taurin. 40. Wolf t. 3 p. 576. [2a]) Jos. Karo RGA. n. 4. [3]) Kore ha-dorot 49a. [4]) Buxt. biblioth. p. 438. s. v. אגרות. Die Gedichte findet man, תוצאות חיים betitelt, in Lonsano's שתי ידות s. auch Machsor Avignon u. Oran. [5]) Die Handschriften variiren in Mose und in Mose Nathan. Aber überall heisst der Vater Jehuda נגה, und ein Joseph b. Jehuda נגה war im Jahr 1387 in Perpignan (b. Scheschet RGA. N. 266). [6]) sein Sohn Joseph war i. J. 1484 in Trani, s. cod. Rossi 892. [7]) de Rossi Annal. Saec. XV, p. 29 u. ff. 178. [8]) Vorrede zur Concordanz, auch in den polemischen Schriften, vgl. Abravanel in ישועות משיחו 33a. 34c. 42d. 44c. (s. Zunz gottesd. Vorträge S. 289). [9]) Isaac b. Kalonymos b. Juda Nathan b. Salomo, s. Reggio in אגרות ישר Th. 1, S. 72. [10]) ib. מטעי גזעי בן ישי משרשיו יפרה עבד עבדים לקטני השרידים. [11]) cod. Rossi 623: Ego autem Judas fil. Sal. Nathan ex Isai prosapia oriundi etc.

Vgl. נתן מגזע ישי in שו"ת רשב"ש N. 633.

abstammend. Eifer für sein Volk und seinen Glauben athmen alle seine Schriften, die wohl unter fünf Rubriken zusammenzufassen sind:

1) Polemisches, darunter auch eine Widerlegung des (erdichteten) Briefes des R. Samuel[1]);

2) מאמץ כח in drei Theilen, ein ethisches Werk; ms. bei Reggio; sichtlich dasselbe, das bei Sifte Jeschenim מ 25 ר' קלונימוס zugeschrieben wird.

3) 21 Abhandlungen über verschiedene Gegenstände[2]);

4) מאה דברים zur Belehrung der Jugend[3]);

5) מאיר נתיב oder יאיר נתיב d. i. die hebräische Concordanz.

8. Die Gersoniden.
(Bd. 5 [1844] S. 35—44).

Wie die der jüdischen Literatur zuerkannte Vernachlässigung in allen Momenten der Wissenschaft wie des Lebens, zunächst dem Juden, dann dem Fortschritt überhaupt Nachtheil bringt, davon hat das Jubeljahr 1840 wiederum Zeugniss abgelegt. Dem Vorurtheil verfallen, werden die Juden gemieden, das Jüdische verkannt, beides aus Unwissenheit gehasst; dann muss ein Zehntheil der europäischen Intelligenz aufstehen, den neun Zehntheilen zum zehnten Male zu beweisen, dass wir kein Mönchsblut trinken. Gilt für uns das Ausnahmegesetz in Damascus, so gilt es nicht minder in der Buchdrucker-Feier: für lügenhafte Anklagen hat man ein Gedächtniss, aber keins für ehrenhafte Leistungen. Von den den ersten Druckern gespendeten Huldigungen mussten die Juden, das versteht sich, ausgeschlossen werden. Auf der an alten Druckwerken reichen typographischen Ausstellung in Berlin hat man im October 1840 kein einziges hebräisches Werk gesehen, wiewohl die alte hebräische Typographie bereits im October 1795 von de Rossi verherrlicht worden. Wenn Harless in seinem Buche: Literatur der ersten hundert Jahre S. 275 etc. vor den Juden mit verachtungsvollem Stillschweigen vorbeigeht, so müssen de Rossi

---

[1]) gegen Ende seiner, nur in der ersten Ausgabe der Concordanz (Vened. 1523) befindlichen, Vorrede angeführt. [2]) Reggio a. a. O. Brief 11, wo (S. 72—76) Auszüge gegeben sind. [3]) Buxtorf l. l, p. 451.

und Ebert noch im Grabe erröthen über solche Unwissenheit und Verblendung. Der wackere Ebert, der schon vor 23 Jahren an Dibdin getadelt, dass er die hebr. Handschriften und die so ausgezeichnete jüdische Kalligraphie ganz übergangen, der auch sonst den bibliographischen und diplomatischen Leistungen lebender jüdischer Schriftsteller Gerechtigkeit widerfahren liess, konnte wohl nicht vermuthen, dass man in seiner Heimath seitdem Rückschritte gemacht, wie die grosse Unwissenheit beweist, deren in jüdischen Dingen Winer, Hitzig, Grässe und Otto August Schulz sich rühmen dürfen.

Freilich ist auch im jüdischen Publikum hie und da Unwissenheit noch eine bedeutende Grösse. Dem neuesten Berliner jüdischen Kalender, für das Jahr 5602 oder A. 1842, zufolge, giebt es erst seit 331 Jahren gedruckte hebr. Bücher, d. i. seit A. 1511. Wie schade um das schöne Werk: Annales hebraeo-typographici saeculi XV., das achzig hebr. Drucke vor 1501 aufführt, und zwar 51 mit Jahrzahlen versehene! Wie wundersam, dass dem Herausgeber nicht bloss einige zwanzig Autoren, von le Long bis Depping unbekannt geblieben, sondern sogar Bücher-Auctions-Verzeichnisse! In dem Oppenheimer'schen Cataloge (1826) finden sich zwanzig Drucke zwischen den Jahren 1477 und 1510; in dem Heidenheim'schen (1833) drei aus den Jahren 1486, 1488, 1506. Eben so befremdend ist es, dass der gelehrte Verfasser der Geschichte der Israeliten (Th. 8, S. 67. 194 etc.) noch im Jahre 1828 lieber Basnage (hist. des Juifs t. 9 p. 885) als der Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums (S. 349. 352 etc.) folgend, die Soncinaten und die Drucke von Mantua, Pesaro, Fano, hinter die Venediger, in die Periode von 1520 bis 1550 verlegt. Einigermassen tragen die Schuld dieser Verwirrung Gedalja Jachia und David Gans. Jener meldet: „Im Jahre 5271 begann Daniel Bombergo den Druck des Talmud und der andern heiligen Bücher.“ Bei Letzterem liest man: „Der erste Druck heiliger Bücher durch Daniel Bombergo in Venedig war im Jahre 271.“ Beide meinen nicht den ersten Druck schlechthin, sondern die Bombergische Officin in Venedig; auch hatte Jachia der Soncinaten viel früher schon gedacht, da wo von Autoren aus

dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts die Rede ist. Uebrigens ist die am 11. December 1517 fertig gewordene rabbinische Bibel das erste hebräische Buch, welches in Venedig, und zwar von Bomberg, gedruckt worden ist. Verschiedene Theile der A. 1520 angefangenen und A. 1523 beendigten Ausgabe des babylonischen Talmud haben die Jahrzahl 281: vielleicht ist aus 281 und 278 die irrige Zahl 271 entstanden.

Das so nützliche Buch „Gutenberg“ (Leipzig 1840) von O. A. Schulz beweist, dass auch christliche Schriftsteller ignorirt werden, wenn sie jüdische Wissenschaft anbauen. Der Verfasser kennt weder die Soncinaten noch einen sonstigen jüdischen Drucker: was er von Bomberg vorbringt, wimmelt von Irrthümern, auch übergeht er wichtige in die typographische Literatur einschlagende Schriften von de Rossi. In dem Verzeichnisse der Druckorte, nach der Reihefolge der Jahre (S. 19 etc.), ist nur das einzige Leiria (1492), in welchem zuerst eine jüdische Druckerei war, aber nicht der Drucker Abraham aufgeführt. Unter 150 Orten, die bis zum Jahre 1530 aufgezählt werden, sind 14 übergangen, in denen Juden die ersten waren, die Druckereien errichtet hatten, ungeachtet 11 schon bei de Rossi zu finden gewesen wären, nämlich: Bologna (1482, Drucker: Abraham b. Chajim de' Tintori aus Pesaro, welcher zwischen 1477 und 1488 in Ferrara, Bologna und Soncino druckte), Guadalaxara (1482: der Drucker oder Corrector hiess: Salomo b. Moses Levi ibn Alcabes; ein Exemplar der letzten Propheten, wovon de Rossi Annalen p. 109 nur Jesaia und Jeremia hat, besitzt Saraval in Triest), Soncino (1484), Ixar (1485), Casale Majore (1486), Zamora (dort ist schon A. 1482 gedruckt worden; aber des hebräischen Druckes, Raschi zum Pentateuch, vom Jahre 1487, erwähnt selbst F. Mendez typografia espanola p. 264 etc. nicht), Constantinopel (1494, durch David und Samuel ibn Nachmias), Barci bei Brescia (1496), Fano (1505), Pesaro (1507), Salonichi (1515, durch Joseph Metatron), Orthona (1519), Rimini (1521), Oels (1530, Drucker: David b. Jonathan, Chajim b. David). Bei der Angabe (S. 18. 22) über die Druckereien in Portugal sind als Lissaboner jüdische Drucker ganz falsche Namen angegeben: S. Zorba und Elieser. Ein Zorba

hat gar nicht existirt, und R. Elieser, der mit den Ehrennamen רבי צורבא ורבן geschmückt wird, war kein Drucker — welches vermuthlich Joseph Kalfon gewesen —, sondern liess die Druckerei in seinem Hause einrichten, vielleicht auf eigne Kosten. Solche Gönner der Kunst aus jener Zeit verdienen eine dankbare Erinnerung; dazu gehören Joseph b. Abraham Kraveta in Bologna (1482), Elieser in Lissabon (1489), und der angesehene Meschullam Kusi in Pieve di Sacco, der 1475 während des von ihm veranstalteten Druckes starb; dieser letztere ist vielleicht identisch mit dem bei Moses Minz (N. 97) und Juda Minz (N. 9) vorkommenden. Für einen seiner Söhne halte ich Schalom b. Meschullam Kusi, der A. 1476 lebte, und dessen Verwandter Meschullam Kusi b. Mose scheint der Correspondent von Meir Padua (N. 82) zu sein. Der Vorsteher Kusi in Venedig im Jahre 1546 (Moses Israels Rga. N. 51) ist wohl Kusi b. Meschullam, den R. Salomo Athia dort kennen lernte. Vor Allen aber sollten undankbare Zeitgenossen sich der edlen Soncinaten erinnern, die ein ganzes Jahrhundert für uns gekämpft, ein halbes für uns gedruckt haben. Vor 1450 trat Moses in Deutschland gegen den fanatischen Capistrano auf: sein Sohn Samuel, der vor dem Frühling 1484 gestorben und in Soncino ansässig war, hatte einen, 1488 noch lebenden, Sohn Namens Israel Nathan, von den Zeitgenossen ein Mann Gottes genannt. Er war es, auf dessen Betrieb sein Sohn Josua Salomo A. 1484 die Druckerei errichtete, für welche er bis zum Jahre 1492 thätig war. Der Bruder dieses Salomo, Moses (vor 1490 gestorben), hatte zwei Söhne: Salomo und Gerschom. Letzterer ist der berühmte Soncinatische Drucker, der von 1484 bis 1534, in welchem Jahre er starb, zum Theil unter Drangsalen, in Soncino, Brescia, Fano, Pesaro, Rimini, und die letzten vier Jahre in Constantinopel zahlreiche Werke druckte, die heutzutage eben so geschätzt als selten sind. Sein Sohn Elieser (1534—1549) hatte seine Offizin in Constantinopel.

Anstatt noch länger bei dem zu verweilen, was Jedermann bekannt sein sollte, wende ich mich einer noch nirgend genannten Druckerfamilie, einer Offizin zu, die ihre De Rossi und Panzer noch erwartet, nämlich den Gersoniden in

Prag. Ungefähr um dieselbe Zeit, als die typographische Thätigkeit der Soncinaten in der Lombardei begann, wurde in Deutschland Gerschom b. Salomo Cohen geboren. Er legte eine hebr. Druckerei in Prag an, und druckte ohne Zweifel daselbst bereits vom Jahre 1513 an, obwohl, so viel man weiss, sein Name zuerst in einem Gebet-Siddur vom J. 1516 genannt wird, wo er in Geschäftsverbindung mit einem Salomo b. Samuel Levi erscheint. A. 1518 erschien ein Pentateuch, auf Kosten von 5 Druckern, wie Lilienthal in der Vorrede seiner commentatio critica bezeugt; dies sind sicherlich die im ersten Theile des Machsor ed. 1522 angegebenen, nämlich: Gerschom b. Salomo Cohen, Meir b. Jakob Levi Eppstein, Salomo b. Samuel Levi, Chajim b. David Schwarz, Meir b. David. Noch in demselben Jahre erschien der zweite Theil des Machsor. Aber A. 1526, wo nicht früher, löste jene Verbindung sich auf. In der am 30. December 1526 fertig gewordenen Pesach-Hagada erscheint in einer Vignette nur der Name Gerschom Cohen's; in der zweiten Auflage vom zweiten Theil des Machsor, ed. 1529, nennen sich neben Gerschom seine drei Söhne: Salomo, Moses, Mordechai. Am 5. Decbr. 1530 wurde der zweite Druck des Pentateuch vollendet, von Mordechai und Salomo, den Söhnen Gerschom's. In der zweiten Auflage des ersten Theils des Machsor, die A. 1534 den 22. März am Freitag fertig geworden, wird zu Anfang ausser Gerschom sein ältester Sohn Salomo, zu Ende aber mit grossen Lettern alle drei Söhne genannt. Im Jahre 1536 druckte Gerschom einen Gebet-Siddur. Chajim Schwarz hatte mittlerweile Prag verlassen; nachdem er gemeinschaftlich mit David b. Jonathan den jetzt so seltenen Oelser Pentateuch A. 1530 gedruckt, wandte er sich nach Augsburg, wo er in den Jahren 1534, 1536, 1540 mit Druckarbeit beschäftigt war; A. 1546 druckte er in Hedernheim. Aus Gerschom's Offizinen waren bis dahin nur Pentateuche und Gebetbücher, also Bücher des ersten Bedürfnisses hervorgegangen. Der erste Theil der Turim, das rituelle Orach Chajim, mit den Glossen R. Abraham's aus Prag, erschien 1540, und das Jahr darauf die vierte Auflage des Gebetbuches bei Gerschom und seinen beiden Söhnen Moses und Jehuda. In demselben Jahre, 1541,

wurden die böhmischen Juden ausgetrieben, und in Prag blieben nur zehn Personen. Wiewohl die Erlaubniss zur Rückkehr noch in dem nämlichen Jahre erfolgte, so scheint die Gemeinde doch nur langsam sich erholt zu haben. Erst A. 1549 traten die Gersoniden wieder auf: Moses und Mordechai druckten ein Machsor in Folio mit einem Commentar. Mittlerweile war Gerschom gestorben; von Jehuda und Salomo (gest. 1547) hört man nichts weiter; bei Moses erschien nur noch ein Schlacht-Ritual, ohne Jahrzahl. Bis auf wenige in den Jahren 1553 und 1556 gedruckte jüdisch-deutsche Uebersetzungen biblischer Bücher schweigt die Prager Offizin nunmehr eine geraume Zeit; eine Pause, die theils in den allgemeinen Schicksalen der dortigen Juden, theils in den besondern Verhältnissen der Familie Mordechai's, des Sohnes Gerschom's, ihre Erklärung findet.

Die Verfolgung der jüdischen Literatur, von Abtrünnigen und Mönchen im Jahre 1553 in Italien angefacht, verbreitete sich sechs Jahre darauf bis nach Böhmen. A. 1559 wurden alle den Prager Juden gehörigen hebräischen Bücher, die Gebetbücher nicht ausgeschlossen, weggenommen und — eine Ladung von 80 Zentnern — nach Wien geschickt. Unglücklicherweise legte eine am Fasttage, Donnerstag den 22. Juni, in der Judenstadt entstandene Feuersbrunst 72 Häuser in Asche. Alles gerieth in Angst, man stand, die Austreibung erwartend, auf der Flucht. Diese trat bald ein. Ferdinand gab die Bücher zurück, hiess aber alle Juden aus Böhmen fortziehen, so dass nur zwölf Familienhäupter eine kurze Frist erhielten. Im Jahre 1561 verliessen auch diese Prag. Da zeichnete sich Mordechai Cohen, der Sohn Gerschom's, aus. Er reiste nach Rom, die Fürsprache des milden Pabstes Pius IV. anzuflehen, und den wirksamen päpstlichen Schreiben an den Kaiser, die er vermittelte, folgte bald darauf die Zurückberufung der Juden. Trotz dem gemeinsamen Leiden herrschte damals unter der Gemeinde in Prag, namentlich unter den Vorstehern, wenig Eintracht. „Streit und Gewalt hausen in Prag's Strassen, endlose Feindschaften; unzählige Schandthaten werden begangen, und bekannte Angeber bekleiden das Amt der Vorsteher; Verläumder und Gewaltthätige setzen Alles durch, und die Worte der Schrift: die

Wahrheit fehlt, finden auf diese Zeit ihre Anwendung." So sprachen Jacob Berab und Moses Israels von dem damaligen Prag, und ähnlich schildert 70 Jahre später der treffliche Lipmann Heller seine dortigen Feinde. Zwietracht und Angeberei mögen selbst jene Verfolgung vorbereitet haben; auffallend bleibt es immer, dass die herrschende Partei des Vorstandes gerade gegen Mordechai Cohen ihren Hass richtete. Mordechai hatte wegen einer Geldforderung einen Prozess mit dem Vater seines Schwiegersohnes Seligmann; dieser, vom Vater gehetzt, sprengte aus, er habe seine junge Frau, Mirjam Menucha, Mordechai's Tochter, auf Ehebruch ertappt, trennte sich von ihr um's Jahr 1551, klagte auf Scheidung und Einbehaltung des Heirathsguts. Seine Partei suchte sich mit bekannten Feinden Mordechai's zu verstärken, nahm übelberüchtigte Menschen zu falschen Zeugen und kaufte die Aussagen armer Leute, deren Habseligkeiten bei Seligmanns Schwager verpfändet waren. Mordechai kam sogar auf vier Wochen in Haft. Endlich wurde sie bei dem jüdischen Gerichte zu Cracau klagbar, vor welchem auch Mordechai sich einstellte. Dieser gewann den Prozess vollständig; der richterliche Bescheid vom 16. Sivan oder 2. Juni 1558 stellte den Ruf seiner Tochter wieder her; R. Salomo Luria's Donnerstimme drohete den Verläumdern mit jähem Tode und schmachvollem Begräbniss.

Wir haben gesehen, wie Mordechai kurz darauf sich gerächt hat. Doch müssen alle diese Zerrüttungen sein Gewerbe in Stocken gebracht haben, denn nicht vor 1569 fing seine Werkstatt wieder an, thätig zu sein. In diesem Jahre druckte er mit seinen 5 Söhnen: Pesach, Bezalel, Gerschom Israel, Salomo, Samuel, Torat haolah des R. Moses Israels, das erste wissenschaftliche Werk, das aus den jüdischen Pressen von Prag hervorgegangen. A. 1578 druckte er mit den Söhnen Bezalel und Samuel das Buch Gur Arjeh von R. Löwe; zu Anfang des Jahres 1581 das ethische Orchoth Zaddikim, wo er das Geschäft bereits ganz den Söhnen Bezalel und Salomo übergeben zu haben scheint. Diese Beiden druckten in des Vaters Hause eine Derascha des R. Isaac Chajut b. Abraham, zwar ohne Jahresangabe, doch fällt der Druck in das Jahr 1584 oder 1585. Mordechai's

Pressen lieferten wahrscheinlich auch die Machsorim der Jahre 1583, 1585, 1586; sicher ist es von der geschätzten Selichot-Ausgabe 1587 in Fol. Den Druck von שיח יצחק 1587 besorgten Bezalel und Gerschom im väterlichen Hause. A. 1589 erschien ein Vortrag R. Löwe's bei Bezalel und seinem Sohne Gerschom: bei diesem Gerschom allein ein Rechenbüchlein des Abraham Sofer. Bald darauf starb Bezalel, noch bei Lebzeiten seines Vaters, nachdem er in seiner letzten Krankheit noch den Namen Joseph erhalten, und hinterliess zwei Söhne: Gerschom und Moses. Salomo druckte noch im Jahre 1590. Um das Jahr 1591 starb Mordechai Cohen, gewöhnlich Mordechai Zemach geheissen, fast ein Neunziger, der lebendige Zeuge der bisherigen Typographie der Prager Israeliten. In den letzten 14 Jahren seines Lebens heisst er stets: der greise (הישיש). Einen Holzschnitt mit den Worten Mordechai Cohen צ"י erblickt man noch als Titelvignette vor Drucken bis zum Jahre 1610. Auf seinem Leichensteine heisst es: „Hier liegt ein Gerechter, Oberhaupt und Vorsteher; er beugte öfter Austreibungen vor, gab sein Leben Preis, zog nach Rom und liess durch den Papst den Kaiser seines Eides entbinden." Im Jahre 1592 druckten Salomo b. Mordechai und dessen Neffe Mose b. Bezalel das bekannte Buch Zemach David: der Druck war am 21. October beendigt. Aber mit dem Jahre 1594 traten auch Mordechai's Söhne vom Schauplatze.

Ihre thätigen Nachfolger waren die beiden Söhne Bezalels. Bei Gerschom erschienen mehrere Werke von 1595 bis wenigstens 1610. Von seinen beiden Söhnen war Anschel (1609) Setzer bei dem Vater, Mordechai bei dem Oheim Moses. Dieser Moses, auch als Schriftsteller bekannt, hat an gewerblicher Thätigkeit fast seinen Grossvater Mordechai übertroffen, und war ein Drittel Jahrhundert in seinem Berufe. In den Jahren 1592 und 1593 war er mit seinem Oheim Salomo verbunden: etwa seit 1597 und bis 1624 beschäftigte ihn eine eigene Offizin, die, soweit bis jetzt ermittelt worden, vierundvierzig Drucke lieferte; hierunter mehreres Liturgische, die Lebuschim, die erste Edition der Tosefot Jomtob, die Bücher תרומות ,ראב"ן, mehrere Schriften von R. Meir Rothenburg, S. Luria, Alschech, Saadia Gaon, R. Löwe

und A. Weiter reichen die Spuren dieser Druckerei nicht. Der dreissigjährige Krieg, die jesuitische Herrschaft, zum Theil die seit dem Jahre 1585 errichteten anderen jüdischen Druckereien, vielleicht auch Familienverhältnisse haben ihrer Thätigkeit ein Ende gemacht. Die Familie Gerschom Cohen's, die 112 Jahre in fünf Generationen die jüdische Typographie Prag's repräsentirte, nannte sich mit Stolz: Gersoniden (משפחת הגרשוני), mit Anspielung auf das alte Levitengeschlecht Numer. 26, 57. Ansehen und Reichthum war bereits das Erbtheil ihres Ahnherrn Salomo Cohen, und Gerschom wird im Jahre 1534 „ein vornehmer Priester von den Söhnen der Reichen“ genannt. Aber sie waren auf die Würde eines Cohen nicht stolzer als auf die eines Typographen (מחוקק) oder Setzers, wie sich noch im 16. Jahrhundert die Druckherren nannten; selbst diejenigen Glieder der Familie, die keine eigene Druckerei besassen, sondern als wirkliche Setzer bei Anderen arbeiteten, z. B. Juda b. Isaac Jüdels Cohen, vielleicht ein Nachkomme Juda b. Gerschom's, der 1621 bis 1623 bei Moses und Anderen beschäftigt war, betrachteten Gersonide als einen Ehrentitel. Derselben Familie angehörig sind die Setzer und Drucker Isaac b. Löb und Jüdels Cohen, 1670 bis 1690 in Wilmersdorf. Um eben diese Zeit ward auch in Prag wieder gedruckt bei Mose Cohen dem Gersoniden und den Enkeln Moses Cohen's und zwar von 1688 bis 1728. Auf dem Titelblatte der 1726 in Prag erschienenen Maimonidischen Briefe heisst es: „durch die Setzer, die Enkel des angesehenen R. Moses Caz (כ״ץ d. h. Cohen), des Setzers aus der Familie der Gersoniden.“ Diese Druckerei hiess daher die „Cazische“, selbst als sie in andere Hände übergegangen war, und führte diesen Namen noch im Jahre 1784.

Geschlechtstafel:

Salomo Cohen 1480

Gerschom 1513—1536

Salomo	Juda	Moses	Mordechai Zemach
1529—1534	1541	1529—1549	1529—1591

Pesach   Bezalel (Joseph) 1569—1589   Gerschom   Israel 1569—1587   Salomo 1569—1594   Samuel

Gerschom 1589—1610   Moses 1592—1624   Isaac Jüdels Cohen

Anschel 1609   Mordechai 1623   Juda 1623. Juda Jüdels Cohen

Moses Cohen 1692 Enkel des Moses Cohen 1688—1728.   Isaac 1670—1690 in Wilmersdorf.

B. In Geigers „Jüdischer Zeitschrift“.

9. Verfehltes Wortverständniss.
(Bd. 6 [1868] S. 101—105).

Heute ist es keine Neuigkeit mehr, dass Fehler, die man auf dem Gebiete jüdischer Wissenschaft begeht, langdauernd und hartnäckig sind. An solchen haben nicht den kleinsten Theil die sprachlichen Verstösse, meist aus der Unbekanntschaft mit Sitten der Juden und mit ihrer Literatur entsprungen, auf welche ich bereits vor funfzig Jahren in „Etwas über die rabbinische Litteratur[1])“ aufmerksam gemacht. Seitdem ist auf diesem Felde manches Gute gediehen: Irrthümer in Bezug auf Büchertitel, Personennamen, Ortsnamen, Auf- In- und Unterschriften, Daten und Abkürzungen sind mannigfach berichtigt worden. Meinen Beiträgen zu

[1]) Oben Bd. I S. 25.

solchen Berichtigungen — als: in meiner Schrift gegen Chiarini (1830)[1]; den gottesdienstl. Vorträgen S. 25, den additamenta (1838) zum catal. Mss. Lips. p. 324. in Analekten No. 4, 5, 8[2]), itinerary of Benjamin of Tudela II, 6; zur Geschichte und Literatur (1845) S. 181, 219, 407, 416, 446, 447, das Verzeichniss daselbst S. 450 bis 454; in den Ritus (1858) S. 217 oben, 221 Anm., den hebr. Handschriften (1864)[3]) — sei hier noch eine, meistentheils Handschriftenverzeichnissen entnommene Nachlese hinzuzufügen verstattet.

In dem wahrscheinlich den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts zugehörigen Verzeichnisse der Mss. der ehemaligen Heidelberger Bibliothek (Serapeum 1850 N. 13) werden S. 196 aufgeführt: N. 20 liber ambulationum magnarum, N. 22 responsiones capitis. Zweifelsohne ist erstere Nummer הלכות גדולות und letztere תשובות הרא״ש d. i. des R. Ascher.

Bartolocci (biblioth. t. 3. p. 610) übersetzt רומי חייבת שטיבעה יצא וכו׳: Roma digna ut submergatur; t. 1 p. 169 löst er בע״ז [im Tractat Aboda sara] in itaque auf. — Eisenmenger kennt (Th. 1 S. 198, Th. 2 S. 95) die Bedeutung nicht von גרידא und אבורייהו. — Die Gebetstelle ולכל בריה וגויה די מחסורה übersetzt Mai (catal. Biblioth. Uffenbach p. 6) extraneis gentilibus nil nisi egestatem, so dass er den Segenswunsch in einen Fluch verwandelt.

Wolf (biblioth. t. 3 S. 695) giebt das Datum in einer Unterschrift wie folgt an: in novilunio mensis Ijar die tertio qui erat sabbatum, ohne den Widerspruch zwischen Sabbat und Dienstag zu bemerken, während die Worte בר״ח אייר ליום ג׳ שנת קצ״ו ganz deutlich sind: er las שבת statt שנת. יחידים, welches oft Gebildete, Erlesene bedeutet (vgl. Literaturgesch. d. synag. Poesie S. 309) übersetzt er (das. S. 870) qui unum deum profitentur. Das (das. S. 1208) missverstandene שוכב״ים findet man auch in dem Kataloge der Tychsenschen Bibliothek S. 186.

---

[1]) Oben Bd. I S. 290 293. 294. [2]) Oben S. 156 161. 170. 171 [signum statt אות auch in cod. Rossi 326]. 192. [3]) Oben S. 3. 6. 7. 8. 9.

Hirt (oriental. Bibliothek Th. 6 S. 277) übersetzt הוזכר לי זכות אבות „ist mir das Buch von den Verdiensten der Väter bekannt gemacht worden"; das. S. 292 und 296, wird aus dem einfachen Namen נפתלי בר יודן ש"ליט „Naphtali dem ich Ansehen unter den Juden wünsche." Ebendaselbst heisst איש אחר מן השוק [er las השאל] „ein anderer Bösewicht". — Unbegreiflich erscheint Köcher's „Asulai et filio ejusdem Agedolimo" (nova bibliotheca t. 2 p. 265) da er de Rossi de origine p. 108 anführt, wo deutlich „Asulai in recentissimo suo opere schem agedolim" steht. — Assemani's Katalog der Vaticanischen Handschriften berichtet, dass cod. 29 dem königlichen Schatzmeister Umith ben Asriel gehört habe: so missverstand man die masoretische Note zu 1. Chron. 27, 25! — סיפרא דבי רב übersetzt Wilkins (1 Chron. 11, 22): librum in quo multum.

Von Verstössen de Rossi's — vgl. die hebr. Handschriften oben S. 6 ff. — seien hier folgende angemerkt: Nescihi (cod. 23) ist נשיאי הלוי und ghessi (cod. 62.) גיסי, eben so missverstanden wie Benjamin de Tudela's גיסו (ed. Asher Vol 2 p. 12); eductio (cod. 102) verbessere man in testamentum — er las צֵוֹאת anstatt צַוָּאת —, Salmiel (cod. 396) in Schelummiel. Der Zuname Melammed ist zu cod. 94 richtig angegeben; in dem Verzeichnisse vor den Varr. lectt. stand dafür „magistri". Dieser Fehler ist jedoch wiederholt bei cod. 402, wo p. 27 „praeceptoris", während derselbe Schreiber in cod. 483 Malmad genannt ist. Ego Mara (cod. 409) u. Bedorach (cod. 312 p. 171) scheinen mir fehlerhaft, dessgleichen ist statt des Zunamens תלמיד — womit Steinschneider in hebr. Bibliographie B. 7 S. 18 zu vergleichen — beim cod. 489 „discipuli" vermerkt. Aehnlich dem Irrthum in dem Buchtitel עצם השמים (Analekten N. 4 S. 161 Anm. 3) ist zum cod. 843 בעצם היום הזה „in robore" übersetzt, während das richtige substantia bereits Assemani zum cod. Urbin. 43 hat. Die Worte cujusdam Seboraei (cod. 563 N. 28) sind aus dem Namen בן סבר entstanden; der Titel החבר, zum cod. 571 richtig chaver, wird zu cod. 1180 socius. In der Beschreibung der codd. 317, 801, 1298 erscheint dilectus verdächtig: In dem ersten ist „in gratiam praeceptoris

mei dilecti“ vielleicht für מורי חביבי; ob im zweiten „filio ejus dilecto“ für בני חנחמד steht? „Binjamini dilecti domini“ des dritten ist sicher בנימין ידידיה. Zu cod. 611 ist übersehen, dass der Abschreiber sich des חזק anhebenden Verses 1. Chron. 19, 13 bedient. Die Worte ראש הספר bei Parchon werden (cod. 764) in capite libri übersetzt; wahrscheinlich muss הספר in ספרא (Sifra) verbessert werden. Menares camardon des cod. 1319 ist der Vorplatz (מגרש ob Ghetto?) von Campredon. Aus der in Unterschriften üblichen Formel לעבדיה בר אמתיה — nach Ps. 116, 16 — wird trotz der Berichtigung Biscioni's (catal. p. 78) Obadia b. Amathia (cod. 552) oder servi sui filii veritatis ejus (cod. 1146). דודי in cod. Kenn. 585 wird amicus; amico in cod. Rossi 215 ist vermuthlich ein ähnlicher Irrthum. Dahingegen wird בעזר דודי einer Breslauer Handschrift (cod. exter. 129) cum auxilio patrui mei übertragen, während es Gottes Beistand bedeutet und die Worte der reimenden Unterschrift heissen müssen: בשנת התקצח ,בעזר דודי צח ,ברוך זכרו וכבודו לנצח. Das דודי צח des Hohen Liedes, auch דודי allein, ist in Midrasch und Piut die Bezeichnung Gottes in Bezug auf Israel. Das Wort צח fehlt in der Unterschrift bei de Rossi Varr. lectt. t. 3 p. V. — Zu cod. 326 ist übersehen, dass delectus dissertationum das מבחר המאמרים des cod. 1108 N. 3 ist.

Zu Jesaia 38, 15 führt Gesenius aus Abulwalid eine Talmudstelle an, die zum Theil unrichtig wiedergegeben ist, obwohl sie bereits richtig bei Eisenmenger Th. 1 S. 479 zu finden war. — In der gedruckten Beschreibung des cod. Dresd. 399 ist als Verfasser des pentateuchischen Commentars ben zori angegeben, als stände in der Handschrift בן צור; allein dort ist nur פירוש התורה בקצור zu lesen. —

Rittangel übersetzt in der Pesach-hagada פרישות דרך ארץ: dispersionem per omnem viam terrae.

Mit בקצור (siehe oben) hatte schon Wagenseil Unglück; aus Jachia's (46a): המעשה היה בקצור wird: haec accidisse Kazori (tela p. 615). Auch kommt bereits bei ihm (disput. Jechiel p. 16) der Jesus Gereda (גרידא) vor. — Hyde (itinera mundi p. 131) versteht unter ראש הגויה capitali parte corporis. — Beck (Targ. Chron. 1, 48) verwandelt ר' יוחנן דידיה in Jochanan Didias. — Bei Wolf biblioth. t. 3 p. 170

muss Eulogius in Aulus Gellius und das. p. 826 subtilem in die Stadt Philippopel verbessert werden. — In Hirt's oriental. Bibliothek Th. 6 S. 277 liest man den Satz: auch in Ansehung dessen, wie sie der Ordnung nach von Anfang an auf einander folgen" als deutsche Uebertragung von אפילו כחוט השערה. — In dem neuen Kataloge der hebräischen Msc. der Pariser Bibliothek wiederholen sich die Fehler „Obadia b. Amathia" (cod. 604) und Ghisi = גיסי (cod. 816); der Name מבחר ist in מחר entstellt (cod. 310) und die Abkürzung אה״ (אותו האיש) nicht richtig aufgelöst (cod. 1097). Die Ortnamen Asbona (cod. 592), Aspilo (cod. 609), Alizano (cod. 1176), Bibania (cod. 401), Miliab (cod. 1010) lauten richtiger: Lissabon, Spello, Lucena, Bevagna, Millhaud. Mazitara (cod. 309) ist Misitra, wie es cod. 1281 genannt wird; Duca (cod. 307) ist Rocca (cod. 857); aus Minola (cod. 794) werde de Nola, gleich dem cod. 1041. טריקרגו und מילפה (cod. 1168) sind bekannte Orte in Neapel; הר אלציין (cod. 857) ist Montealcino, באפיצי (cod. 926) heisst in Apice. Meir Bonin (cod. 359) ist מעיר בונא (aus Bonn), לאמוילא (cod. 768) vielleicht Munla in Aragon. Statt Calatayud schreibt der Katalog stets (cod. 434, 955, 1100 zweimal) Catalayud. Ganz unbekannt sind: Noglidano (cod. 152), Forti (cod. 381), Vitruvio (cod. 895). Ueber רשק ולא (cod. 1047 p. 191) vergleiche man meine Literaturgeschichte der syn. Poesie S. 482.

10. Begleitnamen in Chiffern.

(Bd. 6 [1868] S. 187—196. Zusätze Bd. 7 [1869] S. 284).

Nachdem die Vorträge der Propheten, Israels Klagen und Gesänge sammt den Sprüchen seiner Weisen zu einem die Verschiedenheit der Urheber und der Bedeutung aufhebenden Canon vereinigt und in einen gleichartigen Ausfluss göttlicher Weisheit umgewandelt worden, gingen sie wieder auseinander, um als Bibelstellen Midrasch und Hagada, Gebet und Piut zu befruchten. Aber bei der starken lebhaften Verwendung der heiligen Texte konnte neben dem

Allgemeinen auch das Besondere, das Eigene neben dem Nationalen nicht ausbleiben: Ein Denker, ein Frommer wählte einen Vers nicht sowohl zum Thema für Rede und Gedicht, als er ihn vielmehr aufnahm zum Führer für ihn selber, zu eigener Belehrung, zu eigenem Trost. So wurden Bibelstellen Sprüche, auf die ein Weiser oft zurückkam, die er zu Sentenzen bildend der besondern Aufmerksamkeit von Schülern empfahl. So entstanden Denk- und Wahlsprüche aus biblischen Texten. Samuel der Jüngere, der zu Anfang des zweiten Jahrhunderts lebte, hatte einen Vers aus den Sprüchen Salomo's zum Wahlspruch; um das Jahr 250 werden Stellen aus den Psalmen, den Sprüchen und aus Sirach von Talmudisten empfohlen. An Bibelstellen, welche die Knaben in der Schule durchgenommen, wurde eine Belehrung angeknüpft[1]), man legte sogar den Thieren Verse in den Mund, wie das vor dem zwölften Jahrhundert verfasste פרק שירה zeigt. Später findet man, vornehmlich in Italien, bei Einzelnen den Gebrauch, dem eigenen Namen einen Bibelsatz, meist als Abbreviatur, beizufügen. Eine solche Chiffer שם כנוי genannt[2]), bald ein Gebet oder einen Wunsch — mitunter daher eine Euphemie[3]) — bald die eigene Nichtigkeit oder ein Lob Gottes ausdrückend, ward so beinahe gleichgeltend mit einem Amulet, bei dem wie bekannt die Abbreviaturen eine wichtige Rolle spielen. Reicht nun auch der Gebrauch von Wahlsprüchen bis in die ältere Zeit hinauf, so lässt sich doch die Verwendung von Chiffer-Namen als Namen-Begleitern erst seit sechshundert Jahren nachweisen, und einige noch zweifelhafte mitgezählt, treten nach der Zeitfolge geordnet folgende Chiffern auf:

Um das J. 1270: יזייא, ויבי, נביא.
1300: חי, תוא, ישב (zw.), מגן עזי (zw.).
1312: הבא.
1322: כללי.
1300—1400: ממקומי.
1366: אבא.

---

1) Vgl. Berachot 17 a, j. Berachot 5, 1. Midr. Esther 127 c. Midr. אבא גורין S. 11. Gittin 56 a. 2) cod. Bisliches 45 in הפליט S. 17. 3) Zur Gesch. und Lit. S. 304 ff., 455, 569.

Um das J. 1372: אומי (zw.).
1387: קתב.
1427: אבי.
1400—1430: תמן, וחי, באר, אימן.
1448: אמר ידיד ה', לשיש.
1470: נשמר, ורם, יעל.
1475: ליא, לחי.
1480: עמי, ירא.
1520: צאי.
1540: מויא, יגיה (?).
1550: סמוט.
1600: חילי.

Für 17 Abbreviaturen, welche die genannte Handschrift aufführt, fehlen mir Belege, vielleicht waren einige darunter nur vorgeschlagene. Mit Ausnahme von etwa 12, die dem Pentateuch (שיקי, ירא, ממקומי, גבי), den prophetischen Büchern (ליא, יוייא, חילי, חי, ויבי, הבא) und den Sprüchen (ורם, הצבי) entlehnt sind, stammen sie alle aus dem Psalmbuche, und zwar aus etwa 22 Psalmen (Ps. 9. 18. 21. 22. 28. 31. 34. 36. 38. 70. 71. 72. 94. 112. 116. 118. 119. 121. 124. 138. 143. 144).

Verzeichniss von 45 Chiffern:

אבא begleitet den Namen des 15jährigen Abschreibers Joab b. Binjamin A. 1366 und bezeichnet mit אבוא בגברות אדני (Ps. 71, 16) den Wunsch ein hohes Alter zu erreichen. Nicht richtig ist die Entzifferung bei Dukes: Sal. b. Gabirol S. 122.

אבי hinter dem Namen von Zemach Elia Melli (um 1520)[1]) und des Mose b. Immanuel dreimal in cod. Sorbonne 142 [cod. Paris 364] in einer Unterschrift vom J. 1427[2]), ist wahrscheinlich dasselbe; אודך בעמים ה' (Ps. 108, 4) oder אחוז ביד ימיני (Ps. 73, 23) sind minder wahrscheinlich.

אבל könnte sein: אתהלך בתם לבבי (Ps. 101, 2),
אודך בישר לבב (Ps. 119, 7),
אודך בכל לבי (Ps. 138, 1).

---

¹) אלה הדברים und ביאור und הצעה f. 30. sämmtlich Mantua 1566.
²) Orient 1848 Litbl. S. 309.

אימן begleitet den Namen des Abschreibers Joab in cod. Michael 354[1]), der aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts ist, bedeutet vermuthlich אנא ה׳ מלטה נפשי (Ps. 116, 4).

אלי = אתהלך לפני ה׳ (Ps. 116, 9).

אתי = אל תעזבני ה׳ (Ps. 38, 22).

באר Zunamen des Elia b. Schabtai auf der vielbesprochenen Medaille ist die Abkürzung von בידך אפקיד רוחי (Ps. 31, 6); cod. München 210 f. 207 aus dem J. 1459 liest man אליא ז״ל באו״ד כ״ר שבתי זל vermuthlich anstatt: אליא באר זל בר.

גבי = גם ברוך יהיה (Gen. 27, 33).

הבא[2]) = הצעיר בבית אבי (Richter 6, 15).

הצבי = הן צדיק בארץ ישולם (Spr. 11, 31).

וחי, das um A. 1436 erscheint, ist ויבואוני חסדיך ה׳ (Ps. 119, 41)[3]).

ויבי unmittelbar auf יוזי folgend[4]) ist die zweite Hälfte von Jes. 53, 10: וחפץ ה׳ בידו יצלח.

ורם begleitet in cod. Kenn. 437, cod. Almanzi 236 und sonst[5]) den Namen des A. 1490 gestorbenen Jechiel b. Isaac in Pisa und ist vermuthlich Spr. 8, 35 ויפק רצון מה׳, mit welcher Stelle Spr. 12, 2 und 18, 22 fast gleichlauten. Ob חיים und טוב, die jenen Versen voraus gehen, den Mann bewogen haben, mit יחיאל ein gleiches zu thun?

חי kommt in älterer Zeit als Beinamen bei folgenden vor: 1) Meschullam Chaium A. 1300 (Literaturg. der syn. Poesie S. 364); 2) Immanuel Chai um A. 1400, Bruder von Jechiel und Abraham, Vater von Jekutiel und Mose אבי (cod. Paris 364); 3) Jechiel Chai b. Joab, Abschreiber in den Jahren 1419 bis 1445, statt Chai hat de Rossi Vita (cod. 326) und Chajim (cod. 1135); 4) Immanuel Chai aus Camerino (Literaturg. der syn. Poesie S. 551), ein Zuhörer von Messer Leon[6]) und vermuthlich derselbe, an welchen Bertinoro den Reisebericht

---

[1]) Jehuda Tibbon Ermahnungsschreiben (ed. Steinschneider S. 15). [2]) S. die Nachweisungen in meinen Analekten N. 6 (oben S. 181). [3]) Zunz Literaturgeschichte der syn. Poesie S. 523; vgl. syn. Poesie S. 324. und bei Landshuth onomasticon S. 104. [4]) Hebr. Bibliographie Band 7, S. 136 N. 24. Cod. Saraval 12. [5]) Hebr. Bibliographie B. 5, S. 28 Anm. 2, wo יכם in ורם zu ändern. [6]) Cod. Biscioni 52 im Cataloge S. 165.

geschrieben; 5) Josua Chai Säc. 15, vgl. Oppenh. Catalog S. 646 N. 832; 6) Josua Chai A. 1622 in Mantua (Lampronti 'א f. 112); 7) Schabtai Raphael Chai-Mondulfo um das J. 1650[1]); 8) Jacob Chai Flores um dieselbe Zeit[2]); 9) Salomo Chai Saraval in Venedig A. 1667[3]); 10) Jehuda Chai de Recanate um das J. 1670[4]); 11) Samuel Chai Cantarini A. 1686[5]). Aus späterer Zeit findet man diesen Begleitnamen sehr häufig bei Lampronti[6]), Ghirondi[7]), Nepi[8]). Sechsmal erscheint er in den Grabschriften des Buches גל אבנים. Man vergleiche noch Steinschneider Cat. Bdl. p. 2792, 2795, 2926 und Catal. Michael S. 333. איש חי nennt A. 1581 ein Abschreiber seinen Grossvater[9]) und ebenso A. 1615 der Rabbiner Asriel Mühlhausen seinen verstorbenen Vater Namens Seligmann, wovon איש חי (2 Sam. 23, 20) die Uebersetzung ist. Vielleicht ist das חי' ursprünglich die Abkürzung von חיו יחיה, das oft in Ezechiel vorkommt.

חילי = חיו יחיה לא ימות (Ezech. 18, 21). Joseph חילי lebte im Juni A. 1601 in Sinigaglia, daselbst auch Raphael Israel חילי, Verfasser des Piut זה היום קדשו.

חשמן = חיים שאל ממך נתתה (Ps. 21, 5).

יגיה in der Vorrede Salomo Athia's zu seinem Psalmen-Commentar ist יברך גבר ירא ה' (Ps. 128, 4).

יהל, das A. 1431 bei dem Namen Binjamin in Siena erscheint, ist vielleicht יחכה ה' לחננכם (Jes. 30, 18).

יויי s. zur Geschichte S. 314.

ירא noch jetzt Familienname in Mantua[10]) und bereits zu Ende des 15. Jahrhunderts vorkommend bedeutet יהי רצוי אחיו (Deut. 33, 24).

ילח = ה' לעזרתי חושה (Ps. 70, 2).

ינחל = יהי נא חסדך לנחמני (Ps. 119, 76).

יעו entweder ה' עזי ומגני (Ps. 28, 7) oder ה' עזי ומעזי, (Jer. 16, 19).

---

[1]) Schabtai Beër RGA. N. 82. [2]) Steinschneider cat. Bdl. p. 2924. Vgl. Zedner catal. S. 110. [3]) Das. p. 3036. [4]) Nepi S. 103. [5]) Luzzatto in Ozar nechmad Th. 3, S. 147. [6]) In den Approbationen, ferner 'א f. 9, c. 18, voc. ספר f. 149a und sonst. [7]) S. 38, 45, 104, 158. [8]) S. 104, 133, 153, 155, 167, 243, 289, 351. [9]) Luzzatto in hebr. Bibliogr. B. 4 S. 98. [10]) Luzzatto in hebr. Bibliogr. B. 5. S. 145. Zunz Leben Asaria de Rossi's S. 158.

ישב. Eine Unterschrift in Chajim Or sarua Rga. N. 115 lautet: משה בן הר״ר ברוך ישב. Vielleicht in יהי שלום בחילו nach Ps. 122, 7 oder in יבלו שניהם בנעימים nach Hiob 36, 11 aufzulösen. Liest man רשב, so könnte רכב שמים בעזרו (Deut. 33, 26) gemeint sein. Vgl. aber zur Geschichte S. 347.

ישלם zeichnet Menachem b. Binjamin A. 1316 (Steinschneider über de Rossi's Mss. S. 22): ob dieselbe Chiffer in cod. Paris 1221 vorkommt? ישל in cod. Paris 1225 ist יהי שמו לעולם Ps. 72, 17.

יעל. Daniel יעל blühete um A. 1467. Ein Elchanan יעל lebte A. 1550, ein anderer A. 1581. Die Chiffer ist vermuthlich ה׳ עזרתה לי (Ps. 94, 17). Mit kleinen Veränderungen würden auch Ps. 28, 8. 30, 11. 49, 10 (ויחי עוד לנצח). 61, 8 passen.

כללי in cod. Kenn. 554 vom J. 1322 ist כי לעולם לא ימוט (Ps. 112, 6).

לאי vielleicht das sieben Mal vorkommende לעבד את ה׳ oder לארך ימים.

ליא = לעולם יירשו ארץ (Jes. 60, 21), in einer Handschrift des Jahres 1475 und cod. 15 Florent. (Bisc. p. 75) auf das Datum, in cod. Leyden 80 und cod. Saraval 29 auf den Namen folgend, wird gewöhnlich in לברכה יהי אמן aufgelöst.

לחי ein Beiname des im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts lebenden Abschreibers Menachem de' Rossi ist, wenn nicht das biblische לֶחִי, vielleicht למדני חקיך des 119. Psalms nebst ה׳.

לינל ist vielleicht לא יירא נכון לבו (Ps. 112, 7).

ללניא = לא לנצח ישכח אביון (Ps. 9, 19).

לשיש In cod. Paris 933 [1]) vom J. 1448 folgt auf den Namen אליהו באר noch הרופא לשיש. Es ist לפני שמש ינון שמו (Ps. 72, 17).

מאה = מהלל אקרא ה׳ (Ps. 18, 4).

מחל = משוך חסדך ליודעיך (Ps. 36, 11).

ממקומי als Segen und Wunsch bereits im 14. Jahrhundert üblich [2]) ist Deut. 33, 11: מחץ מתנים קמיו ומשנאיו מן יקומון. Vgl. Pinners Prospectus S. 12 und 28.

נלבב = נכון לבי בטוח בה׳ (Ps. 112, 7).

---

[1]) Vgl. Geigers jüd. Zeitschrift B. 5 S. 192. [2]) Orient 1847 Litbl. S. 771. Hebr. Bibliogr. B. 6 S. 114 Anm. 1.

נשמר Der cod. Kenn. 500 ist A. 1469 in Neapel geschrieben für . . . הנכבד ר' שבתאי איש נשמר. Was dahinter noch folgt, gibt Bruns nur durch „etc.“ an; ob נשמר in נבחר שם מעשר רב (Spr. 22, 1) aufzulösen?

סמוט, das R. Jacob Firmon, der vor 300 Jahren in Salonichi lebte, seinem Namen hinzuzufügen pflegte[1]), ist סור מרע ועשה טוב (Ps. 34, 15).

עבי = עזרנו בשם ה' (Ps. 124, 8).

עמי in cod. Leyd. 80, cod. Kenn. 437, cod. Saraval 7 und cod. Michael 66[2]) ist עזרי מעם ה' (Ps. 121, 2). In allen vieren mit יצ"ו verbunden.

עשו = עשה שמים וארץ (Ps. das.)

צאו, wie Jechiel Trevot im J. 1573 zeichnet[3]), ist צעיר אנכי ונבזה[4]) (Ps. 119, 141). הצעיר והנבזה nennt sich bereits Chajim Or sarua (N. 90.), צעיר ונבזה verwendet Hadasi akrostichisch seinen Namen begleitend. צעיר אני והלך (wegen Reimens) Binj. Seeb 409.

קתב bei einem und demselben Schreiber in cod. Parma 22 vom J. 1387[5]) und cod. Guedalla (in London) vom J. 1392 vorkommend ist קרנו תרום בכבוד (Ps. 112, 9). Auch cod. Paris 750.

שיקי ist, da es שמע ה' קול יהודה bezeichnet (Deut. 33, 7), vermuthlich für den Namen Jehuda vorgeschlagen.

תוא d. i. תולעת ולא איש (Ps. 22, 7) wie schon R. Tam sich nennt (Dunasch S. 98), findet man in Unterschriften aus der Zeit um J. 1300[6]), 1420[7]), 1443[8]), 1463[9]), 1524[10]), 1557[11]), 1567[12]), 1586[13]). Abigedor hacohen zeichnet אנכי תולעת[14]) (Ps. das.) oder איש תולעת[15]), auch bloss תולעת[16]); seine Ansicht bezeichnet er mit דעת התולעת[17]). תולעת יעקב (Jes. 41, 14) zeichnen Personen Namens Jacob, z. B. Jacob Halevi[18]) Säc. 13, Jacob

---

[1]) Conforte קורא 36 b. [2]) Catalog S. 330. [3]) Pachad Jizchak v. חליצה f 25 und 26. [4]) Binj. Seeb RgA. N. 111. 248. 262. 412. — Salomo Ayllon in einer Approbation A. 1701. [5]) Hebr. Bibliogr. B. 7 S. 116. [6]) Minchath Kenaoth S. 82. [7]) Maharil RgA. 162 wo ולא fehlt. [8]) cod. Paris 167, vgl. Orient 1848 LB. S. 301. [9]) cod. Lips. 40 im Catal. p. 305 u. 324. [10]) Binj. Seeb. RgA. N. 300. Tam Jachia Rga. N. 5. 87. 88 u. sonst. [11]) Jos. Karo RgA. N. 8. [12]) Js. de Latas Rga. S. 155. [13]) cod. Bisliches 60. [14]) Hag. Maim. שבת c. 21. § 28 [15]) Anon. Schem Ha-Gedolim S. 9. [16]) Mordechai Gittin c. 7. Chiddusche Ansche Schem zu Mordechai Rosch ha-Schanah c. 1. [17]) in cod. Paris 646 f. 59 b; vgl. לשון התולעת bei Hag. Ascheri Baba Bathra c. 1 [18]) Geiger wiss. Zeitschrift Th. 5, S. 424.

Crispino[1]) A. 1370, Jacob Margaliot Säc. 15[2]), Jacob Chabib (Berachot 43 b), Jacob b. Samuel[3]) A. 1728, Jac. Nunes Vais A. 1783; so nennt sich indessen auch ein Sohn Jacobs, nämlich Salomo Almoli[4]). תולעת hinter seinem Namen zeichnet Chajim Paltiel[5]). Bereits Meir aus Rothenburg unterschreibt ein Gutachten כנפש תולעתך[6]). תו״א oder תולעת allein ward so in der Verwendung synonym mit den sonst üblichen Unterschriften, als הדל, הטרוד, המר, הנבוה, העבד, העני, הפעוט, הצעיר, הקטן, השפל. — Den ganzen Vers תולעת u. s. w. hat bereits Hadasi akrostichisch in der Einleitung seines Werkes.

תמו in cod. Bisliches 45 muss wohl תמנ heissen, d. i. תוציא מצרה נפשי (Ps. 143, 11); kommt im Nachwort des cod. Michael 354 vor.

Unverkürzt erscheinen die Worte אמר ידיד ה׳ aus Binjamins Segen (Deut. 33, 12) hinter dem Namen Binjamin Rofe in cod. Paris 933.

Von folgenden, bis auf vier, Italien fremden Chiffern ist der Charakter zweifelhaft: einige mögen Ortnamen, andere die Uebersetzung deutscher Zunamen sein, nämlich:

אומי cod. Vatic. 77 ist im Sommer 1372 geschrieben von Binjamin אומי b. Elia aus Macerata von der Familie Corrente für einen Mann in Massa. Vielleicht bedeutet der Beiname aus Osimo, welche Stadt als Begleitname auch in אלה הדברים ed. 1566 vorkommt, vorausgesetzt dass nicht יזייא zu emendiren ist.

בלב hinter dem Namen des Grammatikers Binjamin b. Jehuda schlägt Steinschneider[7]) vor in בלץ zu verbessern, welches ברכות לראש צדיק (Spr. 10, 6) bedeutet, also mit וצ״ל verwandt würde.

הבן bei dem Namen des Abschreibers Daniel b. Binjamin A. 1399 in cod. Paris 627. הב könnte הדל באלפי (vgl. Richter 6, 15) sein, dessen sich schon Zidkia (Vorr. zu Schibbole ha-Leket) bedient.

---

[1]) cod. Vat. 170. [2]) Moses Minz RgA. N. 73. [3]) Lamperonti Pachad Jizchak ספק f. 90 a. [4]) שער ה׳ ed. 1533. [5]) Meir Rothenb. RgA. ed. 3 N. 135 (Zürcher Semak ms. s. 300 a), 136, 157, 164 (Zürcher Semak ms. § 107). 177. 476. Vgl. Zunz Ritus S. 22 Anm. d. [6]) RgA. ed Cremona N. 31. [7]) Catal. Bodl. addenda p. XCIII.

בן חותם unterschreibt Schabtai b. Samuel in den RgA. Meir Rothenburg ed. 3 N. 504; vielleicht ist nur בן zu berücksichtigen.

זקן שמי im Zürcher Semak (Ritus S. 216), bei Chajim Or-Sarua N. 180 und den erwähnten RgA. N. 491 zeichnet Abigedor.

חדל איש מלך folgt dem Namen des Schneor b. Kalonymos in RgA. Meir Rothenburg ed. Prag N. 611. חדל איש aus Jes. 53, 3 ist dem dort vorangehenden נבזה, folglich der Chiffer צאן verwandt.

יבין וישעב schliesst die Unterschrift von N. 113 in den Rga. Chajim Orsarua; die zweite Chiffre bedeutet vielleicht וישלום על כל [ישראל] (vgl. zur Geschichte S. 334 Anm. i).

יליבה s. Literaturgeschichte der syn. Poesie S. 619 u. f.

יפרח כמך s. das. S. 369.

ישלם soll dem Namen Menachem in cod. Rossi 1390 folgen.

מאין in Machsor Livorno 1800.

מגן עזי unterzeichnet Samuel b. Isaac in Meir Rothenburg RgA. ed. 3 N. 120.

מוח in cod. Almanzi 79 vom J. 1383 in Forli[1]) ist vielleicht מגני ובו חסיתי (Ps. 144, 2).

מויא, vielleicht ein Ortname, erscheint seit etwa dreihundert Jahren bei folgenden Namen:

1. Samuel, im J. 1542 Rabbiner in Frankfurt a. Main, ein Schüler von Jacob Margaliot und Lehrer des Phöbus Cohn[2]), vormuthlich derselbe dessen בדיקות in Worms von Zebi[3]) angeführt werden, und wohl von dem R. Samuel in Worms, dessen Margaritha[4]) gedenkt, nicht verschieden. Elasar aus Worms A. 1587[5]).

2. Isaac, Correktor des Machsor Tannhausen 1594, auch Hülfsarbeiter beim Druck יריעות עזים 1597.

3. Jehuda Selkle b. Isaac in Krakau, Eidam von R. Joel Serks, dem Verfasser des Bajith chadasch; er unterzeichnet מויא אשכנזי und hat Approbationen in עמק המלך (1648), נחלת צבי (1659), קטרת הסמים (1671). Sein Sohn Hirz, an welchen der Grossvater R. Joel A. 1636 ein Schreiben ge-

---

[1]) Luzzatto in מבוא S. 18 und hebr. Bibliogr. N. 23, S. 123.
[2]) Sal. Luria zu Sefer ha-Mizwoth ed. 1600, אור הישר 5a. [3]) שחיטות ובדיקות ed. Basel 14b. [4]) Der ganze jüdische Glaube Kap. 23 S. 359.
[5]) Perles Gesch. der Juden in Posen S. 41.

richtet[1]), starb als Dajan in Lemberg im December 1668. Vgl. מצבת קדש Heft 2 f. 10a, 19b, 20ab.

4. Joseph b. Lipman aus Prosnitz um das J. 1651, s. Literaturgesch. S. 435.

5. Mose b. Elia in Posen hat eine Approbation in נחלת יעקב Amst. 1652.

6. Matatia b. Adonia Israel A. 1653 Rabbiner in Thiengen, s. RgA. חוט השני N. 80 und 81.

7. Mose Chajim b. Elieser Todros, 1702 in Prag, daselbst 1709 im Sommer gestorben.

8. Gerson b. Isaac Mose aus Metz, Verfasser der A. 1785 von dessen Sohne herausgegebenen Gutachten קרית חנה.

נביא könnte נפשי בחייו יברך — אמן (Ps. 49, 19) sein. Mehreres s. zur Geschichte S. 369 und Literaturgeschichte S. 355.

נגה vgl. meine Analekten N. 7 (oben S. 190 Anm. 5) und zur Geschichte S. 451.

שאנן. In Meir Rothenburg RgA. ed. 3 ist N. 424 von Dan. b. Joseph שאנן unterschrieben; vielleicht ist es nur die Uebersetzung von dem Namen Friedemann.

חנוי. Ein Abraham חנוי lebte A. 1417 in Mantua (Sorb. 117 oder cod. Paris 632), ob Ps. 119, 175?

Folgende zwei gehören indessen zu den Euphemien für Verstorbene, nämlich לעיץ (cod. Rossi 1390 und cod. Kenn. 554) welches לזכר עולם יהיה צדיק (Ps. 112, 6) und עלי, das wahrscheinlich עומד לפני ה' (Genes. 18, 22) ist. Das letztere kommt als עליהו und in Verbindung mit הוא״ and mit נע״ vor. Vgl. Steinschneider im Michaelschen Cataloge S. 345 und 370, cod. Paris 1095 und meinen Nachtrag (1867) S. 27.

Angrenzend an den Gebrauch der Chiffernamen ist der seit etwa 200 Jahren vorhandene, den Knaben mit dem Namen zugleich einen Bibelvers zuzuertheilen, dessen erster und letzter Buchstabe dem ersten und letzten Buchstaben des biblischen Namens gleich sind: so z. B. mit dem Namen Jomtob den Vers Ps. 48, 3, da im Namen und Verse Jod der Anfang, Bet der Schluss ist. Ein solches Verzeichniss

---

[1]) Neue RgA. des ב״ח Korez 1785 N. 50.

hat Joseph Tobias בן ציון Amst. 1690 (s. W. Th. 3 p. 384) abgedruckt in שבחי ירושלים. Der Ursprung steht mit der Verwendung der Psalmverse zu Amuleten im Zusammenhange und reicht bis in die letzten Jahrhunderte des Mittelalters hinauf: Schon Hirz Treves (A. 1530) spricht von der Tradition, dass dergleichen Verse bei Reisen und anderen Geschäften dienlich seien, für seinen Namen — Naftali — demnach Ps. 119, 108. Den Anstoss mag unter andern die Bemerkung (הדר זקנים 48 d) gegeben haben, dass sowohl der Name des Naeman (2. Kön. 5) als verschiedene mit jenem Vorfall in Verbindung gebrachte Verse mit „Nun" anfangen und endigen. Die Chiffre-Namen sind übrigens in neuerer Zeit aus Europa so ziemlich verschwunden, die Unterschrift ועירא, ח״א und dgl. nur noch bei asiatischen und afrikanischen Juden gebräuchlich.

11. Alte Sentenzen über Hochmuth und Demuth.
(Bd. 6 [1868] S. 315—318. Bd. 7 [1869] S. 280—283).

Hochmuth und Anmassung finden in der Stärke den Anspruch auf Würdigkeit, in der Macht den Besitztitel des Vorrechts; es ist daher eine schöne Einrichtung, dass bei der Vergänglichkeit irdischen Glückes, solcher Hochmuth meist durch sein Verschulden gedemüthigt wird; die von der Macht Unterdrückten richten sich auf und der Hohe stürzt zu Boden. Noch bevor weise Männer diess aus dem Leben der Einzelnen beobachteten, hat die Völkergeschichte gelehrt, dass der Mächtige von einem Mächtigern niedergeworfen werde; den Demüthigen und Gedrückten tröstete der Prophet mit göttlicher Liebe, während dem übermüthigen Unterdrücker der göttliche Zorn in den Weg trete. Sowohl Jesaia als Ezechiel feiern die Gerechtigkeit der Vorsehung, indem sie des Hohen Sturz und des Niedrigen Steigen verkünden. Ein alter Siegesgesang (1. Sam. 2, 3 ff.) preist Gott, der erniedrigt und erhöhet, der den Dürftigen emporhebt und neben die Edlen setzt; der oberste Richter ist es, der diesen erhöhet, jenen erniedrigt (Ps. 75, 8). Nach der Lehre späterer Weisen Israels erniedrigt der Hochmuth und kommt zu Fall. Den Uebermüthigen stürzt der Herr, während Demuth Ehre bringt und Leben (Spr. 16, 18. 29, 23. Ps. 147, 7. Daniel 4, 34.

5, 19. Hiob 40, 11. 12. Sirach 10, 19. 20). Der Widerhall dieser alten Aussprüche erklingt durch das gesammte jüdische Schriftthum. „Halte ich mich niedrig, spricht Hillel[1]), so ist das meine Erhöhung, halte ich mich hoch, bin ich erniedrigt". משפיל ומרומם oder משפיל ומרים wird ein stehendes Ephitheton Gottes bei den Peitanim, z. B. bei Jose (אהללה), Jochanan hacohen (ויהי משה Abschn. 3), David b. Huna (צאינה), Zahlal (V. 23), Meschullam (Pesach-Jozer), Binjamin b. Samuel (N. 1), Binjamin b. Serach (N. 3), Joseph Tobelem (וירד אביר), Hoschana למענך, Gabirol לשוני חוד, Mose b. Esra חם אהל, Isaac Giat (יעלו דברים), Ungenannter im Reschut שירים יקרים und Hymnus תהלה[2]), Schaltiel (Geula שאגת) u. A; auch Abenesra in der Einleitung seines Jesod-mora. Der Herr, der den liebt, der sich erniedrigt[3]), wirft die Stolzen nieder und erhebt die Niedrigen, wie es in עזרת und im Frühgebet[4]) heisst und nachklingt im Jozer Neujahr מלך אמיץ, bei Mose b. Kalonymos (Silluk אומץ Ende), Salomo (Selicha חננו), Abitur (Nischmat N. 92), Simeon (Neujahr), Samuel (Selicha אגיד), dem römischen תאיר נגה[5]) und im Einheitsgesang (4. Tag). So wuchs aus diesen Aussprüchen die Sentenz, dass erhoben wird, wer sich erniedrigt, und umgekehrt, und in dieser Fassung findet man sie Matthäus 23, 12. Lucas 14, 11. 18, 14. Tr. Erubin 13 b, Derech erez sutta 9, 5, Hechalot c. 26, in Jacob Antoli's Malmad קרח Ende, Sohar f. 232 b und Masioth ed. 1647 N. 4 Sogar der Vers Ps. 113, 5 6 wird[6]) dahin gedeutet: wer sich erhöht kommt [auf den Boden] zu sitzen, wer sich erniedrigt wird [erhoben, mithin] sichtbar. Talmud, Pesikta und Dekalogs-Midrasch zufolge wird für die Offenbarung der Sinai erlesen, weil er, entgegengesetzt palästinischen Bergen, sich in Demuth gestellt: so feiern ihn in den Festgesängen Kalir und Jochanan hacohen. Weil Du Dich erniedrigst, spricht Gott zum Buchstaben Alef[7]), erhebe ich dich". Nach göttlicher Bestimmung, heisst es in der Perlen

---

[1]) Vajikra rabba c. 1, Jalkut Spr. 143c. In Dukes Blumenlese S. 155 ist irrthümlich Schemot rabba gedruckt. [2]) Dukes Schire Schelomo N. 68 S. 65. [3]) Grosse Pesikta Abschnitt 3. [4]) Ritus S. 12. [5]) S. Literaturgesch. der syn. Poesie S. 20. Luzzatto מבוא S. 23. [6]) S. Vajikra rabba c. 1 und Commentar מתנות כהנה. [7]) Midrasch Dekalog Anf. Akiba's Alfabet.

Auswahl (§ 43), werden die Niedrigen erhöht, die Hohen erniedrigt. Wer leben will, sagten alte Weise[1]), der erniedrige sich. Abenesra[2]) zeichnet die Thätigkeit der Phantasie, sie erhebe das Niedrige und erniedrige das Hohe d. h. sie schildert Menschliches mit göttlichen, Göttliches mit menschlichen Bildern, und ähnlich wendet die Vidui אברך את ה', die Jehuda halevi zugeschrieben wird, die Drohung Ezechiels (21, 26): „Erniedrige Hohes und erhöhe Niedriges", in sittlicher Beziehung auf das Gemüth des Menschen an.

Der Tadel gegen Hochmuth, das Lob der Demuth bleiben stehende Thematen der Sittenlehrer. Mit dem stolzen und eingebildeten geht es bergab; wer wegen Gelehrsamkeit sich hoch hält ist ein Aas im Wege[3]); dahingegen geht der grössere Mensch gesenkter einher, gleichwie die schwere Traube niedriger hängt[4]). Wer sich niedrig hält, kommt zu Ehre und Ansehen[5]), wer selber sich nicht erhebt, wird von anderen erhoben[6]). Wer der Lehre halber sich klein hält in diesem Leben, wird in jenem gross[7]); der Hochmüthige verunreinigt, der Demüthige heiligt das Land (Mechilta).

Solche Aussprüche entsprangen zum Theil der Wahrnehmung, dass die Würdigsten selten auch die Mächtigeren sind. Den Thoren, sagt schon Kohelet (10, 6), fallen die hohen Stellen zu, die Ausgezeichneten sitzen niedrig, Knechte reiten und Herren gehen zu Fuss. Aehnlich spricht die Tosefta (Sota c. 14): Niedrige stiegen, Hohe sanken. Die Eitelkeit der Güter, die Unsicherheit und Flüchtigkeit des Besitzes — ein Thema, das Kalonymos im Prüfstein c. 76 und Jedaja Penini ausführen — vermindern freilich die Neigungen nicht, Eigen- und Ehrsucht äussern ihre treibende Kraft; man liess daher dem Ansehen seinen Einfluss, nur seine Gefährlichkeit zu verringern bestrebt, und lehrte, dass Macht, Ansehen und Ehrenbezeugung den fliehen, der ihnen nachjagt, aber zu dem hineilen, der sie flieht. Es verhalte sich also ruhig, wer diese Güter begehrt. Das zu erreichende Gut heisst in den

---

1) Commentar Tr. Tamid 32a. 2) Zu Deut. 32, 1. 3) Berachot 19a. Megilla 13b. Erubin 54a. Nedarim 55a. Sota 5a. Abot R. Nathan c. 11. Raschi Hiob 36 Ende. 4) Midrasch Samuel c. 16. 5) תקון מדות 1. 2. 6) Aruch דל. 7) Baba mezia 85b. Jalkut Esther 71d. Binjamin Jozer אהלל. Batra 10b. Buch der Frommen c. 16. Aruch נגד.

Quellenschriften Ansehen (גדלה) oder Herrschaft (שררה) oder Ehre (כבוד).

Wer nach Ansehen rennt u. s. w. heisst es in der ältesten Recension dieses Spruches in Erubin 13b[1]) und ebenso im Buche Mussar c. 3. Aber im Midrasch Tanchuma (41d) wird, den Text Sprüche 29, 23 ausführend, Herrschaft gesetzt, und in dieser Fassung wiederholen den Spruch: Jalkut[2]), Tobia[3]), Ephraim zu Abot c. 1, Bechai[4]), Abuab[5]), Josua ibn Schoaib[6]), Jechiel[7]), Mose b. Natanel[8]), Jacob Chabib[9]) und Buch המוסר c. 15. Hierzu stimmen die Warnungen, dass man der Herrschaft, d. h. dem Amte nicht nachlaufen[10]), kein Amt annehmen solle, das einem nicht zukommt[11]). „Gelüste nicht שררה zu begehren" ruft Tobelem (Dekalog).

Anstatt גדלה oder שררה lesen in obiger Sentenz bereits alte Autoren כל הרודף אחר כבוד[12]), also Ehre. So der alte Piut-Commentator in cod. H. h 61 f. 30d., der Briefsteller ed. 1534 N. 54 und Seligmann Ulm im Zuchtspiegel. Der Ausdruck: der Ehre nachjagen, die Ehre fliehen, kommt bereits in jerus. Sota Ende und Derech erez sutta (2, 6) vor und befand sich, hinter מתרחק מן הכבוד, in dem Perek R. Meir — jetzt Abot c. 6 —, wie alte Ausgaben (מילי דאבות), Eliahu sutta c. 17, Tr. Kalla[13]) und ein Commentar ms[14]) zeigen. Der Ehre nicht nachzulaufen schärft auch das Buch der Frommen (§ 558. 580) ein; dahingegen solle man der Demuth nachjagen[15]): den Ruhm Fliehenden verfolgt der Ruhm[16]).

---

[1]) כל המחזר על הגדולה. Abot Commentar ms. liest: הרודף אחר גדולה. — Irrthümlich ist bei Tendlau Sprüche § 874 Berachot 3 angeführt. [2]) Levitic. Anf., Samuel § 111. Sprüche § 962 f. 144d unten. [3]) Levit. f. 2c. [4]) Levit. Anf. 132a. [5]) Leuchter c. 27. [6]) דרשות 63a. [7]) מעלות המדות 19d. [8]) תוצאות חיים § 55: שררה תרדפו תברח—גם משררה אחריו תרדף. [9]) Zu Tr. Peah § 19. [10]) Grosse Pesikta c. 22. Jalkut Sprüche § 940 und f. 143c. Eliesers Testament. Rab's מרגניתא gegen Ende. Vgl. Aruch דם. [11]) Pesikta a. a. O. [12]) In dieser Fassung war sie 1838 dem Verfasser von בוחן צדיק (S. 71) noch unbekannt. [13]) חמשה קונטרסים f. 14a. [14]) Nicht vor מתרחק: ומסתבר · · · · ולא רודף אחר הכבוד ומתרחק מן הכבוד. [15]) Derech erez sutta 7, 2: רדוף ענוה in Ezobi's Lehrgedicht. [16]) Dukes Spruchkunde S. 21.

Macht und Ansehen, Ehre und Auszeichnung, die Ziele von Ruhmgier und Selbstsucht, die Prüfsteine für Hoch- und Demuth, weil der Fallstrick der Uebermüthigen auch die Hoffnung der Gedrückten, wurden sachlich- und sinnverwandt ein nie brach liegender Gegenstand für Vortrag und Sittenlehre; sie standen in den Spruchsammlungen in den erwähnten drei Ausdrücken entweder neben einander oder variirten im Verlauf der Jahrhunderte im Munde der Lehrer: Ihre Verwandtschaft bezeugt durch ihren gemeinschaftlichen Gebrauch die gesammte Literatur seit alter Zeit.

I. גדולה und שררה.

In einem Ausspruch Jehuda b. Tabbai's — nach Anderen Josua b. Perachja's oder Josua b. Kapsai's [1]) — dass er sich stets von Aemtern fern gehalten, erscheint שאבנם לגדולה gleichbedeutend mit בורח מן השררה. Was Ofan בירור [2]) nennt בגאוה ושררה heisst im Ofan עיזוז [3]): בגדולה וגאוה. Auch die Hechalot (c. 3. 13. 16. 18) verbinden גאוה mit שררה. Raschi Kohelet 6. 9. 10. Abenesra Kohelet 7, 3, die Herzenspflichten (3, 5. 6, 10. 9, 4) verbinden שררה וגדולה. Berachja Nakdan Fuchsfabeln § 96: „die Herrschaft (והשררה) flieht den Ansehn (גדולה) Suchenden". Abraham des Maimonides Sohn schreibt an Joseph b. Gerschom: Die Ansehn lieben und nach Herrschaft laufen". Menachem Meiri [4]) schreibt: לך יאתה גדולה ושררה.

II. גדולה und כבוד.

גֹּדֶל gleichbedeutend mit כבוד hat bereits Deuter. 32, 3 (vgl. paläst. Targum und Abenesra z. St.), mit welchen Worten auch das תנו כבוד לתורה (Siddur Amram f. 24, vgl. Tr. Soferim 14, 11) verbunden wird. גדל und כבוד als sinnverwandte verbinden Deut. 5, 21, Ezech. 31, 18. גדולה und

---

[1]) j. Pesachim 6, 1. Menachot 109b. Abot R. Natan c. 10 Ende
[2]) s. Literaturg. d. syn. Poesie S. 122 N. 9. [3]) Das. S. 467 N. 3
[4]) Hechaluz Jahrg. 7 S. 115 unten.

כבוד zusammen haben Abot c. 6, die Jozer אהלל von Binjamin und ארון von Amitai, das Buch תקון מדות 1, 2. Hadasi c. 129, Rokeach 1b, Mordechai b. Schabtai (Sel. מקצר רוח). In den Hechalot[1]) wird dem Verlangen כבוד zu erblicken mit ותראה בגדולתו genügt. Die Titulatur כבוד גדולת war im Orient gebräuchlich. Hierher gehört auch יקר, das aramäisch כבוד bedeutet und in diesem Sinne bereits in den jüngeren biblischen Schriften sich findet; daher beide Wörter gleichbedeutend in der Neujahrs-Tefilla, verbunden in Midrasch Tadsche c. 12, חבור יפה 5a, Einheitsgesang Tag 5, Dunasch S. 77; יְקר כבוד haben Meir b. Isaac (Jozer את השם) und Sebadja (Selicha אפס). גדולה mit יקר verbinden Buch Esther und לאל אשר שבת; mit beiden verbindet noch כבוד das Schreiben N. 24 (S. 68) in der Sammlung Minchat Kenaot.

III. שררה und כבוד.

Aramäisch verbindet beide schon Buch Daniel 7, 14: שלטן ויקר. Aus dem Mittelalter sind beispielsweise anzuführen: Der Abot-Commentar c. 6, Bechai im Commentar zu Abschnitt קרח und Buche כד הקמח f. 81a, Nissim aus Marseille im Vortrag über Ruth[2]), Josua ibn Schoaib a. a. O. f. 62d, dass die Gefahr der Ehrsucht in dem Jagen nach Herrschaft besteht. Obadia Sforno im Commentar zu Abot c. 4, dass Herrschaft und Ehre eitle Güter seien. „Der Glanz des Regenbogens, bemerkt Joseph del Medigo[3]), verfolgt den Fliehenden und flieht den, welcher ihm nachläuft, ähnlich wie es mit Ehre und Herrschaft geschieht". Das Jagen nach beiden hat auch in dem Zuchtspiegel (Buchstabe כ) und einem neuern Sündenbekenntnisse[4]) einen Platz gefunden.

Der sittliche Kern in all diesen Lehren und Aussprüchen heisst demnach: Laufe Aemtern und Auszeichnungen nicht nach, und hast du sie, überhebe dich nicht, denn Sturz folgt dem Hochmuth; fliehe Macht und Ehrsucht, denn wahre Ehre folgt nur der Demuth. Aus dem bürgerlichen wie aus dem nationalen Leben Israels sind diese Lehren hervorgegangen und sind aufbewahrt in einem Demuth preisenden, Hochmuth

---

[1]) Amram's Siddur Th. 1. f. 13. [2]) Hechaluz Jahrg. 7 S. 144.
[3]) מעין גנים S. 56. [4]) כף אחת f. 109a.

verurtheilenden Schriftthum, das von Moses Amramssohn bis Moses Mendelssohn reicht.

Nachtrag.

1) גדולה und שררה.

Raschi Jes. 9, 6. 61, 1. Zachar. 4, 7. Ps. 90, 10. 105, 15.

Jos. Migasch RgA. N. 8. Bei Maimonides (Abschnitt Sanhedrin c. 17 §§ 8 und 9) steht parallel חוזר לגדולתו mit חוזר לשררותו. In den Hechalot (2, 3. 12, 4. 16, 3. 18, 3. 20, 3. 24, 1) und Akiba's Alfabet S. 49, daher in האדרת והאמונה gleich den Ofan בירור und עיזוז wird Erhabenheit (גאוה) bald mit גדולה bald mit שררה verbunden.

2) גדולה und כבוד.

Tanchuma נח 3a, תרומה Anf., בהעלותך 65a.
Bamidbar rabba 265c und bei Nachmanides zu Numer. 1, 46. Tod Mose's S. 124. Frz. Aboda אתה כוננת. Josippon S. 37, 404 unt. und 517.

Nissim מפתח 25a. Raschi Numer. 11, 16. Deut. 29, 3. Hadasi c. 313 und sonst.

Kusari S. 3 und 21. Saadia's Glaubenswerk Abschn. 8. Buch d. Frommen § 15.

Die Hechalot bei Amram's Siddur f. 13. Das grosse Rasiel 17b. Mordechai b. Schabtai Sel. מקצר רוח. Kalonymos אבן בח Ende.

כבוד und גֹּדֶל, fast nur als göttliche Eigenschaften aufgefasst, werden ebenfalls verbunden, z. B. von Salomo babli (Aboda Strophe 51), Mose b. Binjamin N. 19, Jehuda halevi (Diwan 83, roman. Machsor 98a) u. A.

יקר וגדולה hat Josippon S. 505; יקר noch mit jenen beiden verbunden findet sich im Gebet לאל אשר שבת span. Recension, Perlenschnur § 43 und More B. 1 c. 20.

3) שררה und כבוד.

Jelamdenu bei Jalkut Numer. 752 f. 230 d. Baraita Samuel c. 9 [wofür גדולה Rasiel 17b s. oben].
Tobia K. (Pinsker לקוטי S. 150). Buch der Frommen

§ 764. Binjamin Rofe in שערי עץ חיים Buchst. כ. Abuab Leuchter c. 1.

כבוד ועוצם וגדולה als gleichartig hat Parchon's Wörterbuch v. גדל. Man beachte auch die Stelle in dem poetischen אין לפענח: „Hab ich die Herrschaft nicht, was soll mir Ansehn und Ehre?"

12. חזיר bagadisch gedeutet.

(Bd. 8 [1870] S. 101—104).

Seitdem das Buch Daniel die vier Asiatischen Reiche als Thiere und das vierte, das gegenwärtig dauernde, als das schrecklichste dargestellt, ist „das vierte Thier" stehender Ausdruck für das unterdrückende Volk geblieben, nacheinander das syrisch-griechische, das heidnisch-römische, das römisch-katholische Reich bezeichnend [1]). Und da Leviticus und Deuteronomium ebenfalls vier unreine Thiere aufführen, wurden auch diese zu symbolischen Namen jener vier Reiche, und das vierte, das Schwein (חזיר), ward die Bezeichnung des vierten Thieres, d. h. Edom's oder Rom's und der römischen Christenheit [2]).

Der Ursprung jener Benennung, wenn gleich von dem alten Abscheu gegen Mäuse- und Schweinefleischfresser [3]) und den gehässigen Thaten des Antiochus Epiphanes und Hadrian's nahe gelegt, scheint jedoch erst in das dritte Jahrhundert zu fallen, nachdem Verfolgungen aller Art und die Verbannung der Juden von Jerusalem, dessen Thorzierde ein marmornes Schwein geworden, zu dem Abscheu den Hass hinzugefügt.

Aber erst jüngere Hagadisten knüpften an die Bedeutung der Wurzel חזר ihre tröstenden Verheissungen; gleichwie man den Messias aus Roms Thoren kommend erwartete, wurde in dem Namen des Thieres die Andeutung einer glücklichen Zukunft gesucht, indem man an החזיר d. i. „wiedergeben", „zurückerstatten" anknüpfte Diess geschah jedoch in mehrfacher Auffassung.

---

[1]) Vgl. synag. Poesie S. 437. 442. [2]) Pesachim 118b. Bereschit rabba c. 44 und 65. Vajikra rabba c. 13. Schemot rabba c. 15. [3]) Jes. 66, 17. 65, 4.

I. „Das Schwein, heisst es im Tanchuma[1]), ist das böse Edom, und dieses Volk wird durch חזיר bezeichnet, weil dereinst Gott über dasselbe das Strafgericht ergehen lassen wird להחזיר עליהן מדת הדין“, welches dort weiter mit dem Genusse des Schweinefleisches in Verbindung gebracht wird.

II. In anderen Handschriften des genannten Midrasch oder im Vajikra rabba[2]) las man: „Gott werde dem ältern Besitzer — Israel — die Krone d. i. die Herrschaft zurückgeben“ להחזיר העטרה ליושנה. Dieser Fassung, zuerst von Josua b. Levi[3]) angewandt, bedient sich auch Maimonides[4]).

III. Einer spätern Ueberlieferung[5]) zufolge, soll schon R. Meir gesagt haben, die Juden nennen das römische Reich חזיר, weil es die Herrschaft dem rechtmässigen Besitzer wiedergeben werde עתיד להחזיר את המלכות לבעליה. Aus selbiger stammen die Ausdrücke in der Elieser-Baraita[6]) und vermuthlich auch jenes Gespräch R. Meir's[7]) mit dem römischen Präfecten, dessen Spitze in החזיר „Wiederkehr“, „restauratio“ besteht.

IV. Aus den beiden letzten entstand endlich: שמחזרת עטרה לבעליה[8]).

V. Am stärksten gingen die Meinungen auseinander in Bezug auf die Lesart, die ganz kurz nur sagt, das Schwein werde einst zurückgegeben werden, also: להחזירו לנו (אלינו) (להם[9]), oder, wie die meisten zitiren: להחזירו לישראל[10]). Bald meinte man Esau werde, um ihn zu vernichten, den Israeliten preisgegeben[11]), oder auch dass dessen Herrschaft zusammenbreche, indem seine höhere Schutzmacht sich hülfreich den Juden zuwendet, so dass unter die Menschen der Frieden einkehre[12]); bald hiess es, Edom werde aus dem Herrn der

---

[1]) ed. Constpl. 1522, Vened. 1545, Parascha שמיני; ebenso Bechai. [2]) Bechai שמיני und Recanate 95b. [3]) Joma 69b. [4]) הלכות מלכים c. 11 § 1: להחזיר מלכות בית דוד ליושנה. [5]) Midrasch Kohelet 85c. [6]) c. 11: חוזרת המלוכה לבעלה und ותחזור המלוכה ליורשיה. [7]) Esther-Midrasch ed. Leipzig 1853 S. 22. [8]) Vajikra rabba c. 13 Ende. Jalkut 145a § 536, ibn. Schoaib דרשות 46b. [9]) תורת המנחה ms. N. 22. [10]) Jomtob Aschbili zu Tr. Kidduschin 49b. Immanuel Mechabberot c. 22. Samuel Zarza zum Pentateuch f. 66c. Ziuni 63c. Abravanel ראש אמנה c. 3 und 13. Farissol מגן אברהם ms. Samuel Cohen נר מצוה 112a. [11]) Abravanel ישועות משיחו 48d. [12]) Bechai a. a. O.

Diener[1]) oder sein Schutzengel aus einem Ankläger ein Fürsprecher Israels werden[2]). Endlich ward auch gehofft, dass ganz Edom, oder doch die Besseren unter ihm[3]), zum Judenthum zurückkehren werden[4]).

Während so חזיר nur auf den abweichenden Glaubensstamm bezogen ward, fehlte es nicht an Auslegern, die jenes להחזירו auf das wirkliche Thier hindeutend auffassten und meinten, das Schwein werde in der Messianischen Zeit eine erlaubte Speise werden; es wurde nämlich behauptet: Die unreinen Thiere werden in der zukünftigen Zeit rein sein; dies sagt Midrasch Genesis bei pugio fidei p. 802 oder Jelamdenu bei Albo Iccarim 3, 16 oder Midr. Ps. 146. Joseph Gecatilia[5]) hat ausdrücklich להחזיר לישראל לאכלו; Isaac Cohen[6]) sagt להחזירו לישראל אחזי התורה להתירו להם; Jonatan Eybenschüz[7]) verkündet es als neue Lehre. Nach Anderen[8]) würden die Speiseverbote nur den zum Judenthum Uebergehenden oder doch nur während der Kriege in der Messianischen Zeit erlassen werden. Samuel Laniado[9]) behauptete, nicht das jetzige sondern das künftige wiederkauende Schwein werde erlaubt sein.

Als sich im Jahre 1814 Moses Kuniz[10]) wider diese Restitution des Schweines erklärte, wusste er nicht, dass dies bereits dreihundert Jahre früher Jochanan Treves[11]), 170 Jahre vor diesem Samuel Zarza[12]) und 70 Jahre früher Abbamare aus Lunel[13]) gethan: Diese Alle verstehen unter להחזירו לישראל es werde den Juden das Gesetz aufs neue erläutert und nebst anderen Gesetzes-Erläuterungen auch der Grund des Verbotes des Schweinefleisches gelehrt werden.

Endlich fehlte es auch nicht an Solchen, die jenen Midrasch mit Misstrauen betrachteten, und ihn für später eingeschwärzt hielten: so Samuel Jafe in seinem Commentar zu

---

1) Jochanan Treves zum Sühnfest-Jozer אמרו לאלהים. 2) David b. Simra RGA. 828 3) Abraham Migasch כבוד אלהים 131b. 4) שעתיד הב"ה להחזירם לדת ישראל Abravanel ראש אמנה ms. 5) שערי צדק 20d. 6) פענח רזא 59b. 7) אהבת יונתן Th. 2f. 46a. 8) Abravanel und Samuel Cohen a. a, O. 9) כלי חמדה 166b. 10) המצרף N. 74. 11) Zum Thorafest אתכם אוביד. 12) Zu Parascha שמיני. 13) מנחת קנאות S. 6.

Vajikra rabba. Diess müsste freilich schon früh geschehen sein, da Midrasch Ps. und Bechai von ihm wissen. In neuerer Zeit hat Hirsch Chajes[1]) aus dem Dornenwege sich widersprechender Hagada's über Veränderlichkeit oder Wegfall von Verboten den Ausgang in dem Satze gesucht, dass über Hagada's, als Meinungen Einzelner, keine Frage zulässig sei.

Für den Werth eines Ausspruches entscheidet die innere Wahrheit, nicht das Alter. Ob jene Hagada dem zweiten oder dem zwölften Jahrhundert angehöre sei dahingestellt: sicher ist, dass man weniger an das Thier als an Rom gedacht und die Wieder- und Umkehr als ein Hoffnungsstrahl in der Nacht des Exils erschien. Mit der Aussicht auf den endlichen Sieg des Rechts und der Freiheit dürfen wir den Gebrauch der Nahrungsmittel dem Ausspruch der Wissenschaft und dem Gebot des Gemeinwohls anheimstellen.

13. Erlösungsjahre.
(Bd. 9 [1871] S. 104—111).

Wenn einfache Verhältnisse, wenn schlichte Sitten im Verlauf von Jahrhunderten zu vielfach verschlungenen Einrichtungen, ja schwer drückenden Fesseln werden, darf es nicht auffallen, dass Glaubenssätze, die Völker entzweiend Städte verwüsten, in den Schicksalen wenig beachteter Gegenden ihren Ursprung haben. Die Schilderungen der Kirchenväter vom tausendjährigen Reich wurzeln in biblischen und hagadischen Schriften; was die katholische Kirche von Gott und Offenbarung, von Sünde und Busse, von Weltgericht und Auferstehung lehrt, stammt aus Israels Lehrhäusern. So hat auch die Sehnsucht des jüdischen Volkes nach Selbstständigkeit und Wiederherstellung eines nationalen Königshauses die Messiaslehre hervorgebracht: alle Stufen, welche der christliche Erlöser von einem Prediger aus Nazareth bis zu einem Gottessohn erstiegen, wurzeln in der Entwickelungsreihe jüdischer Vorstellungen von dem erhofften Befreier. Unterdrückte Nationen erwarten dann einen Erlöser, wenn

---

[1]) אלה המצות 30 a.

sie auf die eigene befreiende That verzichten: je länger solch ein Zustand dauert, je mehr die eigene Kraft abnimmt, desto riesiger wird der erhoffte Erlöser, seine Thaten desto wunderhaltiger. Allerdings geht dieser Prozess, den Zeitgenossen unbemerkt, langsam von statten: in Daniels Vision ist der Befreier bereits eine Art überirdischen Wesens. Unter Nero's Regierung erwartete man den Messias, und diese Erwartung beseelte den Aufstand, dessen unglücklicher Ausgang fünfzig Jahre später R. Akiba nicht gehindert hat, in Bar Kochba den Erlöser zu erblicken, der eine Prophezeiung Haggai's zu erfüllen gekommen. Nach und nach freilich entrückt sich der Hoffnungsinhalt den wirklichen Verhältnissen, und selbst wenn bestimmte Ereignisse hie und da solche Hoffnungen beleben, die Ausmalung der Ereignisse, an deren Nähe der Schreiber selber kaum glaubt, vollzieht sich mit dem Pinsel des Mythus: Es entstehen messianische Fabeln und Schriften, Schwärmer, die sich selber für den Befreier halten, beleben und bethören; mit Hülfe missverstandener Schriften alter Seher werden Messias-Berechnungen angestellt. So hat man denn von Zeit zu Zeit, gleich den christlichen Chiliasten, auf Bibelstellen sich stützend, das Erlösungsjahr zu finden und vorauszubestimmen versucht.

Was die Jahresrechnungen anbelangt, so haben selbige schon früh das Missfallen der Verständigen erregt; sie verwünschten diejenigen, die sich damit befassten und, wenn ihre Verkündigung nicht eingetroffen, Muthlosigkeit und Abfall bewirkten. Die wohlfeile Weisheit von Frischmut, Lent, Wagenseil, Eisenmenger, von der Hardt und noch A. 1773 von de Rossi, die über die falschen Messiasse der Juden herfallen, war also nichts Neues und nichts Eigenes. Indess, wenn aller Philosophie und Naturkunde zum Trotze Weltuntergangs-Schwärmereien bis heute fortdauern, darf es nicht verwundern, wenn Druck und Elend nach Strohhalmen greifen lässt, sei der Rausch auch nur von kurzer Dauer: so entschuldigt bereits Maimonides den Saadia, dass er mit seiner Verkündigung von der Ankunft des Messias die Trostbedürftigen habe stärken wollen. Alte Boraita's schildern den gräulichen Zustand vor jener Ankunft in der stillen Hoffnung, dass die Leiden der Gegenwart, da sie nicht zunehmen können, die

letzten sein müssen. In der That, man rechnete im dritten und vierten Jahrhunderte allerlei Fristen aus; ein Lehrer bestimmte A. 470, eine Handschrift A. 531 als Erlösungsjahr. Insbesondere war das achte Jahrhundert, in welchem Serenus und Obadia auftraten, an messianischen Träumereien fruchtbar; auch die Elieser-Boraita verlegt die Erlösung in jene Epoche. Es erging dieserhalb A. 788 eine Anfrage von Worms nach Jerusalem.

Nach dem Vorbilde im Buche Daniel wurden die Heroen der Mischna zu Apokalyptikern erhoben, insbesondere Akiba, Simeon, Ismael. Letzterer, heisst es [1]), hat Fristen und Termine berechnet und ist von Metatron belehrt, dass sieben Hundert Jahre nach Edom's Herrschaft, d. i. A. 770, die Erlösung eintreten wird. Der durch Araber und Karäer geweckte wissenschaftliche Sinn scheint damals messianische Berechnungen auf längere Zeit in den Hintergrund gedrängt zu haben: wenigstens hört man nichts davon bis in Saadia's Zeit. Saadia [2]) selber bestimmte A. 964 zum Erlösungsjahr; Jefet Halevi A. 1010 als das vierhundertste Jahr der Hedschra; der Verfasser des Büchleins Serubabel A. 1058 [3]).

Bei den unvollständigen und kaum parteilosen Berichten über die, welche als Messiasse aufgetreten, ist es schwer zu entscheiden, ob diese Männer sich selber oder nur Andere täuschten. Ein Erlöser dieser Art soll A. 1087 die französischen Juden beunruhigt haben: ähnliche traten in den Jahren 1117 (in Cordova), 1127 (in Fas), 1153 (in Persien), 1171 (in Jemen) auf, die über ihre Glaubensbrüder nur Noth und Verfolgung brachten: Das von einem spanischen Astronomen [4]) ausersehene Jahr 1146 hatte statt der Befreiung grosse Bedrängniss in Africa, Frankreich und Deutschland heraufbeschworen. Im Jahre 1179 wurde eine allgemeine Umwälzung erwartet: fromme Juden in Frankreich und Spanien hielten Fasttage; der Astrolog Salomo in Ninive sagte dem reisenden Petachia, dass er die Ankunft des Messias aus den Sternen

---

[1]) cod. Rossi 541 N. 21. Commentar zu Daniel in cod. München 5 f. 214. [2]) Glaubenswerk 8, 1. Raschi zu Daniel 8, 14. [3]) Jellinek's Bet-Hamidrasch Th. 2, S. 55. [4]) Maimonides Schreiben nach Jemen.

ersehen habe, indess „R. Jehuda der Fromme wollte das dem Buche nicht anvertrauen“.

A. 1211 begaben sich viele Rabbinen aus Frankreich und England nach Jerusalem, da man für A. 1212 oder 1216 die Wiederkehr der Prophetie erwartete: letzterer Glaube war in Spanien verbreitet. In Frankreich erhofften Einige den Ablauf des Exils zu Ende A. 1240[1]). Andere, namentlich R. Jacob aus Provins[2]) — zu A. 1257. Für das Jahr 1260 ward der Messias von Mose b. Jehuda[3]) angesagt, und das nächstfolgende Jahr war eine Hoffnungszeit für die römischen Juden. R. Meir aus Rothenburg soll im Traum den Simeon b. Jochai um die Zeit der Erlösung befragt haben[4]). Sicherer ist, dass politische Ereignisse und Gerüchte von einem in Syrien aufgetretenen Messias im J. 1286 in Deutschland eine Auswanderung nach Palästina hervorriefen: der Versuch brachte nur Geldopfer und die Einsperrung Meir's von Rothenburg. Ein anonymer Prophet[5]) hatte das Jahr 1290, Abraham Abulafia 1290 oder 1293 für das Erlösungsjahr erklärt: allein der Sohar[6]) — von den Phantasten noch heute der heilige genannt — hatte sich für 1300 entschieden; ein Ungenannter[7]) für 1304; ein Anderer, vermuthlich Abraham aus Cöln, für 1329[8]), der treue Hirt[9]) für 1340.

Auf das Jahr 1345, in welchem der Arzt Arnaldus den Antichrist erwartete, vertröstete Levi b. Abraham[10]); auf das Jahr 1352 hatte schon Raschi[11]) vertröstet. Verbreiteter war der Glaube an das Erlösungsjahr 1358, weil es 1290 Jahre — eine Danielische Zahl — nach der Zerstörung einfällt: es theilen diesen Glauben Abraham b. Chija, der vor A. 1228 schreibende Verfasser des Commentars גן[12]), Nachmanides, Levi b. Abraham[13]), Levi b. Gerson und ein ungenannter Kabbalist[14]).

---

1) Zunz, zur Geschichte S. 87, Anm. a. 2) Dukes in הלבנון Jahrg. 1866 S. 381. 3) cod Paris 711. 4) cod. Rossi 1221. 5) cod. Paris 792. 6) וירא Col. 290. Neuer Sohar מטות 101b. 7) Luzzatto in hebr. Bibliographie Th. 5. S. 104. 8) Vgl. codd. Vatic. 105 und 232. 9) s. Parascha פנחס: tausend Jahre und רעב d. i 1272 nach A. 68. 10) Geiger in Hechaluz Th. 2 S. 21. 11) zu Daniel c. 8. 12) דעת זקנים 86a, הדר זקנים 72c, פענח רזא 43a. 13) cod. Paris 1066. 14) cod. Paris 841.

Die Verfolgungen aus der Mitte des 14. Jahrhunderts verscheuchten die Lust zu ähnlichen Berechnungen auf lange Zeit. Mittlerweile hatten auch Besonnenere den voreiligen Glauben an die Sterne und den Verlass auf vermeintliche biblische Stützen erschüttert. Chajim Galeppa[1]) in Spanien sah um 1380 richtig ein, dass die Heiligen des Buches Daniel die Hasmonäer sind: dahingegen erblickte in Italien Isaac Cohen[2]) im Buche Ruth geheimnissvolle Andeutungen des A. 1400 zu erwartenden Messias; er hatte herausgefunden, dass fünf Worte[3]) in dem Verse Ruth 4, 6 nach dem Zahlenwerthe die Danielische Zahl 1335 ausmachen. Dieselbe Zahl hatte schon R. Chananel[3b]), Abraham b. Chija[4]), Esra[5]) und Andere[6]) bewogen, den Weltfrieden 1335 Jahre nach der Zerstörung, also A. 1403, zu erwarten. Levi b. Abraham[7]) verhiess die Auferstehung der Todten für A. 1408; ein kabbalistischer Commentator[8]) vertröstete auf A. 1409, der Verfasser des Nizzachon[9]) auf A. 1410.

Das Jahr 1430, weil durch das Wort הקץ (5190) dargestellt, war von Mehreren[10]) als das Jahr der Erlösung aufgeführt. Ibn Schoaib[11]) erwartete die Auferstehung A. 1440, während planetarische Berechnungen für A. 1464 schwärmten[12]), andere erwarteten selbige im J. 1470[13]).

Ein Rabbi des elften Jahrhunderts[14]) hatte das Jahr 1478, Abigedor Kara das Jahr 1490, der Verfasser des Buches הקנה A. 1492 bestimmt.

Da die Wunder, die Guttenberg, Columbus und Luther anbahnten, noch nicht sichtbar waren, so wurden, trotz Austreibungen und Inquisition, andere Wunder erwartet. A. 1502 trat in Italien Lemlein aus Istrien als Messias auf; den Beginn der Erlösung verhiess Abravanel[15]) für 1503, Bonet de

---

[1]) Albo Iccarim 4, 42. Abravanel מעיני הישועה 39b. [2]) cod. Paris 768. Hebr. Bibliographie B. 4. 8. 79. Fehlt im gedruckten Commentar. [3]) גאל לך אתה את גאלתי. [3b]) Bechai בא. [4]) Commentar. pentat. ms. Parascha כי תבא. [5]) Steinschneider catal. Leyd. p. 136. [6]) הדר זקנים 73a. cod. Paris 1066. cod. Bisliches 65. [7]) משפטי הכוכבים ms. [8]) ס' תמונה 58b. [9]) § 335. [10]) Jalkut Reubeni 12c. ברוך שאמר 29c. [11]) דרשות 43d. [12]) לוית חן ms. Pico v. Mirandola adv. astrologos l. 5 c. 1. [13]) cod. Vatic. 105 N. 10. [14]) s. Raschi Sanhedrin 97b. [15]) ישועות משיחו f. 6b.

Latas für 1505, Joseph Schraga[1]) für 1512. Im Jahre 1521 ward von Rom aus in Jerusalem angefragt, ob man dort nicht Zeichen für die Erlösung wahrgenommen[2]). Abraham Zacut, Abravanel und Abraham Halevi hatten eine solche für die Jahre 1529 und 1530 berechnet. Man hoffte allerlei Erspriessliches von dem Zusammenstoss der muhamedanischen und christlichen Völker. In Folge der Berechnungen Abravanel's[3]) waren 1531 in der Türkei die Erwartungen ausserordentlich: das Heil sollte, nach Salomo Molcho 1533, nach Abravanel 1534 erfolgen; Joseph d'Arles[4]) in Italien entschied sich für 1534, während Molcho meinte, es könnte auch erst 1540 sich verwirklichen.

Alle Hoffnungen wurden von den harten Zeiten auf Jahrzehnte hinaus verschoben. Isaac Luria glaubte an 1568, Joseph b. Schemtob[5]) und später Mordechai Dato an 1575, in welchem Jahre Abravanel[6]) zufolge die Todten auferstehen sollten; Andere[7]) hofften auf 1577, Elieser Harofe[8]) auf 1594. Gedalja Jachia[9]) träumte auch vom Jahr 1598, während auf das Jahr 1600 bereits Molcho vertröstet hatte.

Mittlerweile hatte A s a r i a de' R o s s i über diese und ähnliche Rechnungen verständige Worte gesprochen, und das was das Buch der Frommen in kindlicher Einfalt eingeschärft, philosophisch bekräftigt. Engel und Dämonen, heisst es in jenem Buche[10]), führen jeden irre, der mit Hexerei und Beschwörungen sich abgibt oder die Ankunft des Messias prophezeit, so dass seine Berechnungen zu seiner und seiner Gläubigen Schande ausfallen. Indess Noth und Finsterniss lagen schwer auf den Misshandelten, und man lieh auch fernerhin das Ohr den Berechnungen. Die soharischen Geheimnisse[11]) sammt Mordechai Dato[12]) vertrösteten auf das Jahr 1608, Isaac Cohen[13]) in Prag auf 1634; das Jahr 1640 hatte bereits das Buch תמונה[14]) in Aussicht gestellt. Der

---

[1]) cod. Paris 242. [2]) cod. Michael 690, s. הלבנון B. 5 S. 406. [3]) vgl. מעיני הישועה 81a. [4]) Luzzatto in hebr. Bibliogr. Th. 5 S. 45. [5]) שארית יוסף ed. 1568 f. 88a. [6]) a. a. O. 82d. [7]) Gedalja Jachia 47a. [8]) מעשה ה'. [9]) 47b. [10]) Ms. § 212, ed. § 206. [11]) Abschnitt וישב. [12]) Bei As. de' Rossi c. 43. [13]) zu פענח רזא Parascha וילך. [14]) f. 58b.

Sohar hatte 1648 (הזאת) verkündet, worüber der Verfasser des in demselben Jahre gedruckten עמק המלך[1]) in nicht geringe Verlegenheit gerieth, während Mendel, Rabbiner in Frankfurt, im Frühling 1647 in dem Schlussjahre des Exils zu stehen vermeinte[2]).

Abraham Sason[3]), der sich für einen Nachkommen des Königs David ausgab, bestimmte A. 1656, weil 1335 Jahre nach Constantins Bekehrung, zum Erlösungsjahr. A. 1664 trat Sabbatai Zebi als Messias auf. Für 1666 hatte Molcho[4]), für 1674 Isaac Cohen Aussichten eröffnet. Der Sabbatianer Mordechai Eisenstadt liess die Befreiung zwischen 1680 und 1682 erwarten; Zadok ben Schemarja[5]) verschob den Termin auf 1695, Löb Minden[6]) auf 1700, und in diesem letzten Jahre predigten polnische Sendboten die nahe Erlösung[7]).

Mit der erwachenden Freiheit, mit der Ausbreitung des Wissens erblassten die Wahngebilde der Astrologie, sanken die kabbalistischen Götzen; eine menschlichere Behandlung der Andersgläubigen lenkte die Thätigkeit denkender Köpfe auf realere Gebiete hin. Die Jahre 1713 und 1714, die Isaac Cohen und Löb Minden aufgestellt, und 1717, auf welches Andere[8]) ihre Hoffnung gesetzt, gingen eben so unbeachtet vorüber, als Natan Spira's[9]) verheissenes Jahr 1724[10]). Mose Chajim Luzzatto, der A. 1727 den Messias spielte, entging mit Mühe dem Banne. Gog Magog, der 1736 eintreffen sollte[11]), blieb aus und statt des von Cantarini[12]) verheissenen Messias brachte das Jahr 1740 Friedrich den Zweiten und das Jahr nachher wanderte Moses Mendelssohn in Berlin ein. Diess verhinderte freilich den Stifter des Chasidismus, Israel in Medzibos, nicht, am Neujahrfeste 1746 in den Himmel zu steigen und vom Messias zu erfahren, nach welchen Fortschritten in der משנה er als Erlöser kommen werde[13]).

---

[1]) f. 68b. [2]) das. in der Approbation. [3]) קול מבשר ed. 1605. [4]) Wolf bibl. Th. 3 S. 1057. [5]) Steinschneider zu Benzian's Catalog 1869 S. 3 N. 6. [6]) Wolf bibl. Th. 3 S. 330. Vgl. פענח רזא in וישלח. [7]) Eisenmenger entd. Jud Th. 2 S. 667. [8]) s. Wolf bibl. Th. 4 S. 517. [9]) in מגלה עמוקות. [10]) nach A. 68 noch 1656 Jahre, so viel als die Fluth nach der Schöpfung. [11]) s. hebr. Bibliogr. N. 59 S. 140. [12]) in עת קץ. [13]) Neuer Schem Hagedolim 1864. Th. 1 f. 38.

Was seit jener Zeitepoche geschehen und geschiehet, hat Berechnungen des Weltendes und der Messias-Ankunft zwar nicht gänzlich beseitigt, doch aber als einen Völker und Ereignisse bewegenden Gedanken zerstört. Die Jahre 1840, 1850, 1868 — ersteres im Sohar, zweites von Simeon Duran[1]), letzteres von Samuel Valerio[2]) prophezeiet — haben weder Messias noch überhaupt Erlösungen den Nationen gebracht, und bleiben kommenden Geschlechtern noch gebuchte Hoffnungen.

Dem Buche הפליאה zufolge tritt die Erlösung im Jahre 1900 ein; Joseph Jachia[3]) verlegte sie auf die Zeit von A. 1940; nach גלי רזיא kommt A. 2000 eine grosse Wasserfluth, von der nur Palästina verschont bleibt. Der Bischof Clayton[4]) bestimmte A. 2015 als die Zeit, in der das Exil der Juden ein Ende hat. Das Weltende erfolgt A. 2240 oder — nach Akiba's Alfabet — A. 2333; jedoch wird ersteres Jahr von Jehuda Kalai als der Zeitpunkt der vollendeten Erlösung, die das Ergebniss von Freiheit und Humanität ist, betrachtet.

Da nun alle Rechnungen seit dem römischen Zeitalter bis heute getäuscht haben, was seiner Zeit schon Menasse b. Israel zugegeben, so halte man an dem alten Ausspruche fest, dass die Erlösung unerwartet entweder in der Gestalt von Umwälzungen ein schuldiges, oder unter dem Schilde thatkräftiger Reformen ein reines Geschlecht überraschen wird. So möge, wer Revolutionen scheut, an sich selber verbessernd arbeiten, damit endlich das im Jesaia (11, 8. 9) verkündete Zeitalter eintrete, in welchem Säuglinge der Freiheit in den Löchern thronender Schlangen spielen und das vom untrüglichen Pabstthum erlöste Europa von Gotteserkenntniss überfliesst.

14. Saadia's אמונות ודעות, ältere Uebersetzung. (Bd. 10 [1872] S. 4—10).

Die ältere Uebertragung von Saadia's Glaubenswerke befindet sich mehr oder weniger vollständig im Vatican

---

[1]) in אהב משפט f. 202a. [2]) חזון למועד 110a. [3]) Commentar zu Daniel c. 8 Vers 14. [4]) Unpartheyische Untersuchung u. s. w. Frankf. 1753 S. 166.

(codd. 266 und 269), in Paris (cod. h. 669, nicht die Tibbonsche, wie der neueste Catalog angiebt), München (cod. h. 42), der Oppenheimer'schen Bibliothek (1185 Q.) und war auch — bis auf den fehlenden ersten Abschnitt — im Besitze W. Heydenheims (cod. 1 vom J. 1545). Der einzelne Abschnitt heisst in jener Uebersetzung מגלה — wie noch im Buche עקרים 4, 1 citirt wird —, während Jehuda Tibbon מאמר, Berachja (in cod. Rossi 482), das Buch der Frommen (§ 612) und die Ausgabe des הפדות והפורקן statt dessen ספר schreiben. Es kennen diese Uebertragung, die stellenweise mehr eine Verarbeitung zu nennen sein dürfte, der Einheitsgesang, Isaac Nakdan, Jehuda der Fromme, Elasar aus Worms, Mose b. Chisdai, Jacob b. Ruben, Elia Levita; ob auch Salomo Parchon (Lex. v. סבב), ist zweifelhaft. Dass namentlich der Verfasser des Einheitsgesanges aus jenem Werke geschöpft, bezeugen ausdrücklich Mose b. Chisdai (Ozar nechmad 3 S. 81. 98), der Anhang zum Juchasin (165a) und W. Heydenheim (Anm. zu שיר היחוד Tag 5, Zion 1 S. 79, Geiger Zeitschr. 1, S. 127), und ein Einblick in die beiden Werke setzt es ausser Zweifel; die Vergleichung folgender Stellen wird genügen:

Saadia (Ozar nechmad S. 76).
יוצר הכל אשר הוא נפלא לאין דמיון וסתור מכל מסתר ועמוק מכל עמוק וחבוי מכל חביון וגבוה מעל כל גבוה מפני שאין המדע משיג לו וגם אין מוצא לו לא מקרה ולא טיפול ולא חבור ולא מסמך.

Einheitsges. Tag 5.
אין בורא זולתך ואין דמיון נפלא אלהינו סתור מכל סתור ומכל חביון חבוי — ועמוק מכל עמוק גבוה מכל גבוה — שכל ומדע לא משיגים לו — לא מוצאים לו מקרה וטפל וחבור ומסמך.

Hiermit ist noch כל מדע לא ישיג אותך מקרה ושנוי (Tag 3) und aus dem zweiten Abschnitte שהוא אחד חי יכול חכם mit שהוא לבדו יצר אחד חי וכל יוכל וחכם מיוחד zusammenzuhalten: offenbar hat der freie Uebersetzer dem Dichter vorgearbeitet. Von Isaac Nakdan giebt es einen ungedruckten metrischen Einheitsgesang in 412 Halbzeilen, welche Anzahl dem Zahlenwerth der Worte יצחק נקדן entspricht. Derselbe besteht aus drei Abtheilungen: Der erste beginnt אלהים ממעון [1]) und hat

[1]) Lit. d. syn. Poesie S. 467. Die Worte ישובב את u. s. w. beginnen die zweite Zeile.

den Reim רו, der zweite אלי אביר יעקב und der dritte אלהים יענה haben den Reim תו; in der ersten heisst es: ואין מראה וצבע וכמיות ונידות ותמונות אין בוהרו ואין פנים ואחור אל כבודו. Parallel den Saadianischen Stellen, dass menschlicher Schmutz dem Wesen Gottes nicht schade (Oz. nechm. S. 64. 67. 69), sagt auch das Buch הכבוד (das. S. 67. 74. 77. 87): ואין מזיק ליחודו שום טנופת, oder: טנופת לא תזיק להויתו, ganz wie der Einheitsgesang (Tag 3): כל טנופת לא תטנפך. Selbst bei Abenesra (das. S. 97) liest man: וכל גיעול וטנוף ···· לא ילכלכו אותו. Das מראות מופלאות des Buches הכבוד (das. S. 65) stimmt zu Saadia's צורה מופלאה (das.) und חכמה מופלאה (das. S. 76). Zu הצורה מופלאה ומנושאה מובהקה ומצוהרה (das. S. 65) stimmen Elasar's Worte (Rokeach 6a): הצורה המופלאה מנושאה מוזהרה מוצהרה ··· מראה מופלאה; Jehuda's הבורא אין לו קץ (Oz. nechm. S. 65) sind wörtlich in Rokeach 5c und dem Schreiben Elasar's in den maimonid. Briefen 44 a und b, so wie dasselbe der Einheitsgesang (Tag 2) lehrt. Man vergleiche ferner:

Elasar.	Einheitsges.
ברגע אחד יקראו ויתפללו ··· ואין צריך לכולם ··· הבורא הוה בכל	תשמע ברגע כל הקולות ··· אינך צריך לכל ··· אתה בכל ··· והוה בכל

ferner וחבוי וספון ·· ולא מקרה ··· וסמך ודבק mit den oben angeführten Stellen. Das לא חסרון ולא יתרון haben Saadia (S. 95), der Einheitsgesang (Tag 3) und Rokeach 6a. Im Buche der Frommen ist eine Stelle aus dem fünften Abschnitte mitgetheilt (§ 612 und 613); aus acht Abschnitten des Saadianischen Werkes theilt Mose b. Chisdai (Oz. nechm.) Stellen mit, nämlich aus Abschn. 1 (S. 76), 2 (S. 64. 65. 68. 76. 79. 85. 86. 99), 3 (S. 95), 5. 6. 7. (S. 93), 8 (S. 92), 9 (S. 92. 93. 94). Dass Jacob b. Ruben, der vielleicht älter als Mose b. Chisdai ist, die ältere Uebersetzung vor sich hatte, ersieht man aus seinem מלחמות ה׳, in dessen zwölfter Pforte folgende Ausdrücke vorkommen: ושנה את הפיתוכים, ווסת פתוכו, בכח פתוכיו, קנציהם, עתיד ללחלח אותם, תשישות, והדמים את החמה, ירטבו הפתוכים הפירעון של הרשע.

Elia Levita[1]) macht die Bemerkung, in dem nach Saadia benannten Memorialgedichte אהל מכון, welches die

[1]) Masoreth bei Semler S. 80, Buxt. Tiberias p. 182. נובלות חכמה 197b.

Anzahl der Buchstaben des Pentateuchs angibt, seien schwere und seltene Wörter gleichwie in Saadia's Glaubenswerk; offenbar hat er nicht die gedruckte Uebersetzung gemeint. In der That sind viele Ausdrücke jener alten Uebersetzung, ungeachtet des oft fliessenden Vortrages, mehr peitanisch als klassisch; mehrere darunter finden sich bei älteren Autoren, namentlich den Dichtern, so z. B. sind altpeitanisch:

גודש (387[1]), Literat. S. 123), Kalir, Joseph b. Salomo, Tobelem, Raschi Sabb. 35a, 1 Kön. 7, 26. Elasar Worms Zion Nr. 18. Vgl. גודשא Erubin 14b.

נֶעֶשׂ (386), Schacharit הנקדש, Josippon S. 74. Nisi Kar. hat (S. 2) נעישה.

הִרמים (418). Bereschit rabba 97 hat unser Text מרמים wo die Alten מעמיד gelesen. Ist auch in 2 Hoschana's למען אב, in Jose's und in der französischen Aboda, Jozer Hüttenfest אאמיץ. Vgl. Liter. d. syn. Poesie S. 614.

וָעִיד (389), ועידי הישועה (catal. Bodl. p. 2180) fehlt in der Ausgabe Mantua, die später nur יָעִיד hat. Vgl. Meborach in Pinskers Likute S. 67, ועודיך Rokeach 5c. ישרון (401).

חבוי (412), חִבּוּם (389. Lit. S. 624), מיוקרת (Zion 1, 79, vgl. im röm. Machsor 8. Pesach: מיוקרה), במירה (393) Oz. nechm. S. 75, vgl. במירתך der Rehitim, נעמתו (414), העמית (420), פילום (Lit. S. 649, Kalir Neujahr את חיל und Geschem), פִּתּוּךְ (389) Oz. nechm. S. 76, vgl. oben; קִנֵּץ (416), קִשְׁיוֹן (399, Lit. S. 649) Einwurf, רִצּוּן (399), שִׁגֵּג (385), תעיות (Sel. תחלת ארח) vgl. Landauer in Orient 1845 Lbl. S. 180, Dukes Mittheilungen S. 14, Geiger Moses b. Maimon S. 38. 39.

Einer Anzahl anderer Ausdrücke begegnen wir in den Schriften des neunten bis elften Jahrhunderts; dahin gehören:

עקר mit נצב verbunden als Raumbezeichnung (geometrische Mischna המדות).

לחלח (Oz. nechm. S. 95), Donolo der Mensch S. 5. Raschi Deuter. 33, 13. Menachem Wörterbuch אבן בחן v.

---

[1]) Die ohne weitere Bezeichnung eingeklammerten Zahlen bedeuten die Blattseite meiner synag. Poesie von 1855.

מלא, Jacob b. Ruben in מלחמות 9b, Bechor Schor Commentar S. 4.

ניבה, bei Menachem b. Seruk (376) ניבות.

צחצח (432 u. f.).

מצוהר (oben S. 233); vgl. צְהַרת im Jozer אילת אהבים, צַהַרתו bei Joseph b. Natan (Ritus S. 240), מוצהרה (oben S. 233) ויוצהר (Hadasi in Eschkol c. 74); Gabirol hat צָהור (Ritus S. 239).

כמיות haben Isaac Nakdan (oben S. 232), Mokamaz (הליכות קדם S. 72) und der Einheitsgesang Tag 5.

דְמוי (s. Ritus S. 236) hat auch Rokeach 6b.

עמום vgl. Lit. d. syn. Poesie S. 124.

עוֹרף s. Ritus S. 236. גְלוע (387) und מְסמך (405) Ozar nechm. S. 76 hat der Römer Jechiel, ersteres auch das Schreiben aus Rom in Luzzatto's בית האוצר 59a; סברים (Oz. nechm. S. 82), Mehrheit von סבר (382. 387), hat Schabtai im Pesachjozer; אִדור (Oz. nechm. S. 86) haben Schabtai (388) und Mose hasofer (Lit. S. 624).

Raschi hat הבחנה Sanhedrin 72b (vgl. אבחנה 396), auch Bechor Schor Commentar S. 97; so wie auch יִצוב (388) und רִגון (388).

נִיעה ונִידה (Oz. nechm. S. 68. 69. 76. 79) gebraucht auch Jehuda halevi (גנזי S. 45); נִידות (Oz. nechm. 69. 76) Isaac Nakdan (oben S. 233).

Das Passivum von הגיד findet sich in dem Satze הוגדה בלי השקט, der aus dem ersten Abschnitte mitgetheilt wird (Orient 1848 Lbl. S. 554).

Hieran schliesst sich eine Anzahl von Wortbildungen oder Bedeutungen, die früher nicht nachgewiesen sind, auch später ungebräuchlich waren; es gehören dahin:

I. אדש. Der Commentar zum Einheitsgesange in cod. H. h. 139 liest am Ende des 5. Gesanges: לממש ואָדש וגודש und erklärt es durch כיון דדש דש (Gittin 56b); ob Gewohnheit?

אִחוּר (im 3. Gesange) hat auch Bechor Schor Commentar S. 103. אֲחוּרִים (das.).

אִלּוּף. הַאֲמֵת. הַאפֵס vernichten (Oz. nechm. S. 93). בִּדְיוֹן (Ritus S. 237). גּוּשְׁמָנִית. וְהוּר (Ritus S. 236. Hebr. Bibliogr. B. 2 S. 49. Nachtrag zur Literaturg. S. 3 Anm. 2).

ויוּה (Ritus 237); in der Pariser Handschrift liest man: והויזות והנידות מתחלפות (Orient 1848 Lbl. S. 554). ויזות Oz. nechm. S. 68. חוּרוּ s. v. a. מחריז, s. Zunz in der Zeisschrift der D. M. G. B. 25 S. 442 u. f. התחרצב. חִשּׁוּי. חשיון (Ritus S. 237). מבוסים (1. Gesang) nach cod. München 346 s. v. a. תערובת. נִיבִנִי redend, mit Sprache begabt. סיגול Oz. nechm. S. 78. 81. עֵזֶז Piel: Zion 1 S. 79. עיפוף הראיה die Schnelligkeit des Blickes. פיצור. מוצדדים von Seiten begränzt (Pariser Handschrift). צלחין (Ritus S. 237) auch in der Mehrheit צלחוני האמת. הַצליע begränzen. הצמָחה. מקניצים als Prädicat zu קִנָּצִים. קצבון verwandt mit נקצב im 5. Gesange. שידול. תרעימה (Ritus S. 238). שיקול השכל (הפדות zu Anf.)

II. און gegen Ende des 5. Gesanges wird Kraft oder Echo übersetzt. Das dem Aramäischen und Arabischen nachgebildete גֶשֶׁם Körper (Oz. nechm. S. 64. 67. 76. 79. 86. Einheitsges. 3. Elasar aus Worms in Maim. Briefen 44 a). נתגשש der Pariser Hdschr. s. v. a. מתגושש des Midrasch (hebr. Bibliogr. B. 10 S. 88). זהרה bei Kalir u. A. זַהַר (Lit. S. 669) s. v. a. אזהרה. טיפול das Anhaftende (Oz. nechm. S. 76. Pariser Hdschr.). לטישות statt לטישה (Kelim 14, 1). לעוזים ausländische. ימצעוך (vgl. 419. Einheitsgesang 2) im Raum einschliessen. מַמָּשִׁים (Oz. nechm. S. 76). מַנוּיק (Oz. nechm. S. 95), womit zu vergleichen מנביע (Simeon in Melech eljon), מנטיף (Ritus S. 240), מנפיח (Selicha כי הנה כחמר), מנפיץ (Literat. S. 652). יְנבוך שׂכלנו im 4. Abschnitte, von נבוכה gebildet. נימוס (B. d. Frommen § 613. Oz. nechm. S. 76, wo ניאום gedruckt), das bei den Tibboniden weniger im Gebrauche ist. פרעון das aram. פורען, üblicher פורענות,

Bestrafung, entgegengesetzt der Belohnung גמול, auch B. d. Fr. § 613, Bechor Schor Commentar S. 28, Jacob b. Ruben a. a. O. 12a. תְּקָצָה Einheitsgesang Tag 2. התרכב zusammensetzen; Mokamaz hat מרוכב und רְכוּב, Menachem S. 15 הרכיב, Oz. nechm. 64. 69. 73 מורכב.

שמץ in Nifal und Hifil; bei Gabirol in Piel (383).

התְדרה; Binjamin (Sulat אצלתיך) hat das aramäische חדירה, Schabtai (Pesachjozer) מתדירים (420), Kalir מותדר.

Jünger als der Einheitsgesang ist das in cod. Rossi 482 enthaltene Sittenwerk Berachja's b. Natronai, das in Auszügen aus Saadia, Gabirol, Abenesra — der ראש לחכמה ונזר heisst —, Parchon [Art. הסר] und in vier Stellen der Tibbonschen Uebersetzung der Herzenspflichten — er spricht von חכמת המצפון — besteht. Auch hat er denselben Stellen aus einem christlichen Werke hinzugefügt (עם מה שלמדתי אני ברכיה מחכמת ספר שהעתקתי מלשון הגוים ללשוננו ···· מהכמת היונים אשר העתיקום הגוים ללשוניהם). Das Werk hebt folgendermassen an: מושבים בשבט סופר כתבו דברי ברכיה בספר [1] הנותן אמרי שפר. Dann heisst es: נאם ברכיה בר נטרנאי לבאים לחקר ממסך הבין לכל משכיל נלבב אשר ידבנו לבו לבא במשעול יראת אלהינו ובעבודתו גלויה וצפונה אשר היא אור הלבבות ונגה הנפשות יהיו הדברים האלה קרובים אליהם אשר אני הצעיר והנבזה אצלתי מחבור האשל הגדול הגאון רבינו סעדיה ז"ל. Am Ende ist Verschiedenes, was zum guten Betragen erforderlich ist, zusammengestellt; er nennt sich dort ברכיה אשר היה בנוקדים. Das Ganze ist zugeeignet dem אדוני הנדיב ר' משלם. Zu dem in den Noten zu Benjamins Reise (p. 32) über „Nadib" Mitgetheilten verstatte man hier folgende Ergänzungen:

נדיב und נכבד verbindet schon Menachem b. Seruk in seinem Sendschreiben; ···· ראש נדיבי sagt Raschi in dem Briefe חופש Nr. 12. Sonst findet man Nadib noch in Jehuda Tibbon's מוסר, in dem אסור והיתר ms. § 42 (Schreiben an R. Tam), Or sarua Th. 1 § 775, מעשה הגאונים ms. § 466, Meir Rothenburg Rga. Nr. 546 und 251, Semak 71b, codd. Kennic. 228. 250. 559. 585, cod. Wien 44, cod. München 210 f. 188.

---

[1]) Auch Elia Levita beginnt am Ende des Tischbi sein Nachwort mit אלה הם דברי הספר הנותן אמרי שפר.

Unser Nadib Meschullam hat entweder in Italien oder in der Provence gelebt; dorthin gehört auch der Autor Berachja, der weder aus dem Arabischen übersetzt noch die ältere Uebertragung des Glaubenswerkes benutzt hat, womit denn auch Einiges, was in meinem Zur Geschichte (S. 117. 127. 128) über diesen Schriftsteller angegeben ist, ergänzt und theilweise berichtigt ist.

XII.

Aus Steinschneiders Hebräischer Bibliographie.

1. Die Censur hebräischer Werke.
(1858) No. 2 S. 42—44.

Die liebende Fürsorge, die von gelehrten und mächtigen Herausgebern Werken des Alterthums gewidmet wird, ist, wenn es jüdisches Alterthum betrifft, noch immer selten, da in den meisten Fällen deren Herausgeber oder Verleger weder mächtig noch gelehrt sind. Ohne Beruf und wissenschaftliche Vorbildung, von Praenumeranten-Verzeichnissen befriedigt, trauern sie weder mit dem Käufer noch mit dem Verfasser, wenn sie das Buch mit weissen Lettern auf grauem Papier drucken, vorn mit Bescheinigungen gutmüthiger Celebritäten ausgestattet und hinten mit Druckfehlern. Drucken sie aber in Polen, so bekommt der alte Löwe die Stösse von privilegirten Eseln und zuletzt in dem Tritt des Hasen, Censor betitelt, den Ritterschlag, imprimatur genannt, gleichsam für die Verkäufer die Berechtigung, ein hebräisches Werk zu verunstalten, Leser irrezuführen und die Wissenschaft zu verhöhnen. Einen Beleg hierzu bietet die Ausgabe des Midrasch Tanchuma, eines Werkes aus dem neunten Jahrhundert, welche im Jahre 1851 in Warschau erschienen ist. Das Wort יון, welches das Byzantinische Reich bezeichnet, hat überall, wo es vorkommt, zur Begleitung „Der Macedonier" erhalten, und an einer Stelle hat der Censor einen Bibelvers — „Und nichts haben Fremde neben dir", Spr. 5, 17 — gestrichen. In einem, die mosaischen Gesetze ab-

handelnden Abschnitte des Exodus wird elfmal bemerkt, dass heutzutage die Gesetze der Regierung gelten. Ganze Zeilen wurden vertilgt, z. B. über 6 Zeilen in כי תשא f. 84 a, 11 Zeilen in שמיני, 24 Zeilen in בא f. 52 a u. m. dgl.

Grössere Wunder erwarten uns in Sidilkow. Dort ist im Jahre 1832 das „Buch der Frommen" (ספר החסידים) erschienen, auf 140 grauen Octavblättern, mit abwechselnden Lettern, schlechter Pagination, vielen aber nicht verzeichneten erratis; der elende Druck und das häufige Abkürzen der Worte ist dem Fortkommen hinderlich im Text und im Commentar, — welcher letztere übrigens eine bessere Ausstattung verdient hätte. Zunächst fehlen hier vier wesentliche Stücke des Buches: 1) Inhaltsverzeichniss, 2) Vorwort des ersten Herausgebers, 3) dessen Nachwort, 4) der aus 43 Paragraphen bestehende Nachtrag. Das Inhaltsverzeichniss, das in der ed. pr. 100 Columnen einnimmt, hat der Herausgeber Abraham hacohen in Bologna verfertigt, es ist gewissermassen die Controlle des Inhalts. Das Vorwort desselben Abraham, welches den Charakter des Werkes trefflich zeichnet, ist durch ein kleineres ersetzt worden, in welchem auf מצות und Geschichten der Hauptton gelegt wird. Beide reimen auf דים: Das ältere hebt an: יתברך ויתעלה הגומל חסדים לתת לעמי ישראל שרידים; das jüngere, welches wahrscheinlich einer früheren Ausgabe entlehnt ist, לעם ה' השרידים. Aus dem Nachwort erfährt man, dass ausser dem Exemplar im Besitze des Editors von Bologna bis Jerusalem keine Handschrift des Werkes zu finden gewesen. Da indess der Nachtrag (von § 1136—78) laut Ueberschrift aus einem andern Manuscript geflossen, so muss wohl während des Drucks irgendwoher ein solches herbeigeschafft worden sein. Sehr wahrscheinlich hat hier schon der Censor gearbeitet, da der ganze Abschnitt reiche Beiträge für die Kenntniss des alten Aberglaubens bietet, der wohl den neuen nicht beeinträchtigen sollte.

Allein die eigentlichen Heldenthaten werden in dem vor uns liegenden Buche an dem, was wir lesen dürfen, sichtbar. Gewisse Ausdrücke sind ganz vertilgt, so גוי, הגמון, כומר, שמד. Bentley und Wolf zusammen würden nicht entdecken, dass מדברים המצערים stehe statt כומרי אדום (§ 52), oder שבמלבושיהם statt שבכומרים (§ 703). Im § 145 liest man הם נמנים עם

אויבי ה' וכ"ש גופם; es soll aber heissen: מוסרי ממון חבריהם בידי גוים וכל שכן גופם. Aus § 199 ist die Vorschrift verschwunden, sich nicht, um unerkannt zu bleiben, in Mönchskleidung zu stecken, — ein Beitrag zur Geschichte der Anzüge und der Verfolgungen. Solcher verstümmelten zur Hälfte, oft fehlenden Paragraphen giebt es — kleinere Auslassungen nicht mitgezählt — neunzehn, nämlich §§ 3. 4. 10. 28. 43. 116. 145. 192 (fast ganz). 202. 221. 238. 277. 417. 429. 463. 479. 480. 533. 621. Gänzlich verschwunden aber sind vierzig, nämlich §§ 66. 188. 190. 191. 197. 198. 203. 204. 270. 357. 391. 408. 427. 431. 432. 435 bis 440. 464 bis 469. 474. 637. 638. 681. 687. 688. 708. 862. 942. 954. 1021. 1115. 1135. Interessante Beiträge zur Sittengeschichte, Nachrichten über das Verhalten gegen Täuflinge, Angeber (§ 687) und Sonstiges wird uns auf solche Art entzogen, z. B. dass man sich enthielt, in Gewässern zu baden, in welchen die Wasserprobe abgehalten wurde (§ 438); welche Rezepte gegen Mahren, Drachen Vampyre (§ 464 ff.), Zauberer (§ 475) galten; oder Züge aus dem Familienleben, wie Eltern einstmals einen abtrünnig gewordenen Sohn mit Geld zurückzuführen versuchten, es ihnen aber von einem Manne, der des Sohnes Gemüthsart, kannte, widerrathen wurde, weil er dann auch seine Geschwister verführen würde (§ 188). Aus § 270 hätten wir erfahren, dass eine Edelfrau, die beim Begräbnisse wieder aufgestanden, viele Bischöfe und Herren in der Hölle gesehen zu haben verkündete.

Allein der Inhalt thut hier nichts zur Sache, das schlechteste Buch ist weniger schädlich als der beste Censor, da dieser die guten Entgegnungen verhindert, die jenes hervorruft. Die Wissenschaft kann keine wohlgemeinten Ketten, die Freiheit keine oktroirte Aufklärung vertragen. Da man jetzt an der Befreiung der Schwarzen und der Weissen arbeitet, wird man auch den verstorbenen Juden gegenüber menschlich und gescheut werden, und wie beim Untergange des germanischen Mittelalters, so wird auch bei dem des slavischen, der hebräischen Literatur ein Reuchlin erstehen, aber ein grösserer: er soll die Censur tödten.

2. Die Baraita Samuel's.
(1862) No. 25 S. 15—20

Die dem jüdischen Mittelalter während eines Zeitraums von drei Jahrhunderten bekannte Baraita Samuel verlor sich allmählich und seit 5 oder 600 Jahren gedachte ihrer Niemand, nicht einmal ein Bibliograph, bis vor sechzig Jahren De Rossi ihrer erwähnte. 30 Jahre später entdeckte man ihre Spur im Buche Rasiel und verschiedene seitdem gefundene Anführungen haben manchen zu meinen verleitet, unsere Elieser-Baraita sei die verloren geglaubte. Man hat eine Stelle im Cusari als Stütze dieser Meinung angesehen, in welcher ein astronomisches Werk, genannt פרקים des R. Elieser b. Hyrcanus, gerühmt wird; es verbreite sich über Maass der Erde und der Sphären, die Natur der Sterne, des Thierkreises, der Sternbilder und ihrer Häuser, ihren guten oder bösen Einfluss, Auf- und Niedersteigung, ihren Höhen- und Tiefpunkt, so wie über die Dauer ihres Umlaufs. Da nun noch hinzugefügt wird: „Er (Elieser) gehört zu den bekannten Mischnalehrern, und Samuel zu den Talmudlehrern," so glaubte man den Verfasser des Cusari dahin zu verstehen, dass Baraita Samuel und Baraita Elieser eine und dieselbe Schrift sei. Man hat jedoch übersehen, dass die Beschreibung jenes Werkes gar nicht auf unsere Elieser-Baraita passt, welche nur ein Capitel über den Sonnen- und eins über den Mondlauf enthält. Vielmehr müssen jene פרקים neben diesen beiden Capiteln noch mehreres andere enthalten und nach Elieser und Samuel ihren Namen geführt haben. Dies erhellt deutlicher aus der Anführung Abraham's hanasi (העבור S. 36), der aus einer Baraita, die nach diesen beiden Autoritäten genannt wird, eine — auch in פר"א c. 7 befindliche — Stelle beibringt als כן כתוב בשם ר' אליעזר בן הורקנוס, und unmittelbar dahinter aus derselben Baraita im Namen Samuel's eine andere, nicht bei uns befindliche, die nach „grossen Stunden" rechnet, was in unsern פר"א nie der Fall ist. Nichtsdestoweniger las der Verfasser beide Stellen in einer und derselben Baraita, da er zum Ueberfluss כל החשבונות בברייתא הזו hinzusetzt, und wiederholt von der Meinung des Samuel und des

R. Elieser b. Hyrk. spricht. Ebenso drückt er sich S. 40 aus: לדברי שמואל ור"א בן הורקנוס או לדברי הברייתא הכתובה על שמם während er nur auf die erstere Stelle (פר"א c. 7) hinweist. Auch David Kimchi zu Jes. 27, 1 und ein ס' העבור MS. nennen Baraita Samuel nach R. Elieser[1]).

Höchst wahrscheinlich war unsere Elieser-Baraita in den beiden astron. Capiteln theils vollständiger, theils mangelhafter; manches mag daraus in die Samuel-Baraita übergegangen, und wiederum anderes von letzterer entlehnt sein: Es lässt sich dies gegenwärtig etwas deutlicher erkennen, da neun Capitel der verlorenen Baraita entdeckt worden, die uns gedruckt vorliegen, und unter andern darthun, dass ältere Werke neben Hinweisungen und Stellen aus Capp. 2, 3, 4, 6, 8, ein Drittel von Cap. 5, die Hälfte von Cap. 1, und die Cap. 7 und 9 beinahe ganz enthalten.

Zuvörderst geht aus der Baraita Samuel hervor, dass sie von unserer Elieser-Baraita durchaus verschieden ist. Sie gleicht ihr weder in der Diction noch in dem Inhalt, weder in dem Charakter noch in dem Zwecke. Es ist nirgend die Rede von Engeln und Wundern, es wird keine biblische oder talmudische Autorität angeführt; dahingegen ist von den Weisen der Aegypter und Chaldäer die Rede. Der Tag wird in 12 grosse Stunden getheilt, Mercur heisst כוכב חמה, und gleich dem Buche Jezira kennt sie den Drachen (תלי), wobei gelegentlich zu bemerken, dass ähnlich dem בלע התלי bereits j. Rosch haschana 2, 4 איתבלע für Mondfinsterniss hat[2]).

Bei einzelnen Sätzen werden, gleichsam um dem Gedächtnisse des Lesers zu Hülfe zu kommen, Bibelstellen angefügt; z. B.

ובצנה יוקו מטר לאידו ;כבב מטר בחמה ימטר על רשעים פחים
ובצנה רוח גדולה וחזק ;כבב הרוח בחמה רוח סערה עשה דברו

Möglich, dass der Beiname הדורש hierdurch zu erklären ist. Dass man den Verfasser für den Samuel des dritten Jahrhunderts hielt, beweist ירחינאה, womit er im Raschi-Commentar

[1]) Vgl. B. Goldberg in dem Aufsatz שם משמואל in המבשר Jahrg. 2 N. 5 u. 6 S. 41. [2]) Vgl. j. Maaser Scheni c. 4 Ende בלע חד כוכב.

zum Bereschit rabba, im Commentar des Machsor Luzz. und cod. Opp. 1483 citirt wird und die deutliche Behauptung im Cusari. Allein dem widerspricht die Schrift selber, nicht nur durch ihren Inhalt und ihre Sprache: sie redet von dem Jahr 4536, in welchem bis auf 2 Stunden Sonne, Mond, Schaltjahre und Tekufa's in gleicher Art wie zu Anfang gewesen, und lehrt wie von dem Jahre an und weiter die Berechnungen anzustellen. Das genannte Jahr ist 54 mal 84 J., und schon nach der Elieser-Baraita c. 7 sind alle 84 Jahre (d. i. 3 mal 28 oder 4 mal 21) Sonne und Mond wieder an einer Stelle. Der Verfasser lebte also nach A. 776, und vor A. 860, kannte noch keine Arbeiten der Araber, von deren Angaben in den Entfernungen der Planeten er gänzlich abweicht. Drei griechische Worte, deren er sich bedient, trigon, hexametron, strongimos oder strogimos (vgl. στρεύγομαι u. στραγγεύω verweilen) scheinen ihn nach byzantinischen Gegenden zu verweisen, und wenn wir ihn in die Zeit 810—840 verlegen, ist einerseits die Bekanntschaft mit פר"א und ס' יצירה, andrerseits die Unbekanntschaft mit derjenigen Astronomie erklärlich, die von Hassan und Abraham b. Chija anerkannt wurde. Donolo's Urtheil über Samuel's Dunkelheit wird durch die Baraita bestätigt.

Wenden wir uns zu der Schrift selber, so finden wir in dem ersten Capitel den Himmel, Orion und das Siebengestirn, den Drachen oder die Sonnenbahn, die Planeten und deren Licht, im zweiten und dritten die Mondbewegungen und den Lauf des Thierkreises besprochen, auch wird gelehrt, wie ein Sonnenzeiger anzufertigen. Das vierte Capitel bespricht den Character der Jahreszeiten und der Planeten, das fünfte die Planetenbahnen, zugleich mit Anweisungen, Molad, Tekufa u. s. f. zu berechnen. Im sechsten Capitel ist von der ursprünglichen Stellung der Planeten und der Eintheilung des Zodiakus, im siebenten von der Entfernung der Planeten von der Erde, im achten von ihren Hoch- und Tiefpunkten, im neunten von ihrer Natur und den Einflüssen auf Irdisches und Menschliches die Rede, jedoch mit dem Bemerken, dass den Sternen keine eigenmächtige Gewalt innewohne, Gutes oder Böses zuzufügen; was sie thun, erfolgt nur auf des Schöpfers Geheiss. Dieser Inhalt, wenngleich zu der

Beschreibung im Cusari passend, füllt den Umfang der Baraita, wie die Alten sie kannten, schwerlich aus, da er weder alle Anführungen enthält, noch die Verbindung der beiden Namen Samuel und Elieser erklärt. Mir scheinen die astronomischen Capitel unserer פר"א ganz oder theilweise der Baraita einverleibt worden zu sein. Daher konnte Donolo in seiner Erläuterung der Baraita auch Abschnitte aus den Pirke Elieser c. 6 durchwebt von Baraita-Stellen einschliessen, und dorther schöpfte wohl auch Rasiel 18b oben, wo abwechselnd Stellen aus den Pirke und der Baraita sichtbar werden. Da die Pirke bei den Alten Hagada oder Midrasch hiessen, so vermuthe ich auch aus anderen Hagada's Interpolationen, z. B. aus der Pesikta Hachodesch, da für einen dort befindlichen Midrasch ein Machsor-Commentar unsere Baraita anführt. Bekanntlich schlossen sich an „Hachodesch" (Exod. c. 12) die Erörterungen über den Kalender an.

Die aus unserer Baraita angeführten oder ihr gehörigen Stellen sind folgende:

c. 1 (S. 6) הרקיע עשוי כקובה (Kara in כ"ח 7, 61, Rasiel 16b, 18b, 18 (bis) b; in allen Stellen nebst וימתחם כאהל לשבת. Vgl. Hadasi c. 62 Buchst. 'כ). מרוח צפון אינה מסובבת bis על ארץ יסדה (Kara das., nur dass das Original שנאמר hat, wo Donolo und Kara ככתוב בספר schreiben). שבעה מעדנות כימה bis המנהיג (Rasiel 21a unten), וכולם ברוח bis זה התלי (das. 20a Mitte). Dieselbe Stelle von שבעה מעדנות bis (S. 7) צבאם (כ"ח S. 64 und 65 unt., vollständiger im Hiob-Commentar ms. und Rasiel 18 (bis) b Zeile 2 v. u. bis 19a Z. 5; alles dort darauf folgende ist aus Kara). Aus Is. Giat's Maamad עשית ארבעה gehören hierher: עשית סדור שבעה מעדנות בימה מביתה מקושרים וחמשה מושבות כסיל מחוצה מפותחים ומותרים, ferner עשית עז התלי מהלך ראשו אטר וזנבו חוללה ידו נחש בריח נכוחו. Statt חבירו של רב (כ"ח S. 65 unten) ist Rasiel fehlerhaft חביא של (f. 19a Z. 18) gedruckt. Hadasi c. 63: והתלי ... התנין הגדול הוא נחש בריח שנאמר חוללה ידו וכו' ferner: יושב התלי עליהם כמלך בגדודו. Die Worte תלי הוא הנחש בריח hat auch eine andere Uebersetzung des Cusari (ed. Cassel S. 353).

S. 7: התלי מנור bis עקלתון (Kimchi Jes. 27, 1); התלי bis מישראל ראש וזנב (כ"ח S. 62), vgl. Raschi (Jes. 9, 13. 19, 15) und Nachmanides (Hiob 26, 13), die beide unsere Ba-

raita als Quelle nennen. Dasselbe im Pseudo-Saadia zu Jezira (ז׳ כפולות). Parallelen in den Commentaren von Elasar und Botarel (der die Worte des erstern einem R. Joseph Aschkenasi andichtet) und bei Rasiel 18 (bis) b und 19 b unten. Das מבריח מן הקצה אל הקצה haben Kimchi, Donolo oder Kara (vgl. נטעי נעמנים 14 b u. 15 a, wo תלי statt דלי zu lesen). Zu כנרות und כעששית vgl. Giat a. a. O: כנרות בעששיות. Von ראש התלי bis מהלך הופך hat Rasiel 21 a unten.

c. 2. Die Baraita, bei der sonst, wie im ס׳ העבור, der Grad חלק heisst, nennt solchen zuweilen חיל (vgl. Berachot 32 b), und nach dem Zeugnisse Abraham's hanasi (צורת הארץ § 3) ward er in den jüdischen Schriften so genannt, daher bei Giat a. a. O.: עשית פלכים מחולקים לשלש מאות וששים חבלים הם הם מעלות הנקראים חילים. Den Ausdruck מדרגה haben אמונות ודעות und Rasiel, während Pseudo-Saadia חיל gebraucht.

S. 9: מוליך ומביא vgl. Rasiel 19 b, MS. Paris [Goldberg] and Pseudo-Saadia Jezira f. 27.

c. 3 (S. 10): ותחמה כל יום bis ועלטה חיה ausführlicher bei Kara (a. a. O. S. 63) und Rasiel 18 (bis) b Z. 12 v. u. bis Z. 9. Auf die Schattenmessung (S. 11) verweist Donolo's Vorrede.

c. 4. Die Temperatur der Planeten erläutert Rasiel 17b, 18a; Abenesra (Exod. c. 33) bestreitet sie.

צנים שנים ופחים שנים führt Raschi zu Bereschit rabba c. 51 aus unserer Baraita an.

c. 5. Die Anweisungen zur Berechnung beginnen mit der schon in Seder olam üblichen Formel הרוצה לידע. Dieses Capitel hat solcher Anweisungen fünf; auf die erste (S. 14): הרוצה לידע מולד verweist ein Machsor-Comm. (s. Luzzatto bei יסוד העבור S. 31 und כ״ח Th. 8, S. 38.

כ״שנץ ח״לם לילה u. s. w. (S. 15) erläutern Raschi Berachot 59 b, Sabbat 129 b, Erubin 56 a (nach Donolo), Abraham העבור S. 29 (nach Vorgang älterer Autoren), אבן העזר MS., Pseudo-Saadia f. 28b. Die Bezeichnung כל״ש צמ״חן haben auch Elieser-Baraita c. 6 und Ofan כבודו אות.

שנים עשר מזלות u. s. w. scheint aus פר״א c. 6 (לי״ב מזלות bis ברקיע השמים) entlehnt und findet sich Rasiel 18b.

וכלם ארוקין בתלי ובגלגל (S. 15). Derselben Worte bedient sich Donolo (s. Steinschneider Catal. S. 2237) und das ihn ausschreibende Buch Rasiel 19b, 20a. Die Quelle ist das Buch Jezira (וכלן ארוקין זה בזה). Aehnlich Donolo (der Mensch S. 12) und die Jezira-Commentare Elasar's u. A.

החמה וחמשה כוכבים אינו נכסה לעולם (S. 16): bis אור הלבנה Rasiel 19b, wo 4 Worte fehlen.

שלש מאות יום bis שבתי מהלך (4 Planeten) nebst לבנה ist ziemlich verderbt das. 17b Z. 10 v. u. bis Z. 6. Aus dieser Stelle scheint Einzelnes in Bereschit rabba c. 10 hineingerathen zu sein.

ידע מבואו (Rasiel 19b). bis ואף על פי שחמה לא ביתו של זה bis לבנה כרטן (das., wo hinter חמה Zeile 8 das Wort הארי fehlt).

Vermuthlich gehören diesem Capitel noch folgende Anweisungen: 1) הרוצה לידע בכמה בשבת ראש החדש (העבור S. 36) worin nach grossen, d. i. doppelten Stunden gerechnet wird; 2) Rasiel 18b: הרוצה לידע באיזה מקום ראש התלי; schon in c. 2 heisst es: וצריך לידע התלי באיזה מזל; 3) Abenesra Exod. 12, 2; אמרה הברייתא הרוצה לידע מקום הלבנה. Vielleicht dass לדעת מולו und ולדעת כוכבו bei Pseudo-Saadia am Ende auch unsere Baraita betrifft.

c. 6 (S. 18) שהוא מעכב את הילוכו ואינו מהלך לא לפניו ולא לאחריו, vgl. Donolo oder Rasiel 20a oben.

Die Vertheilung in 4 Dreiecke (פר"א c. 7), in männliche und weibliche Gruppen und nach den vier Elementen s. das. 18b. Vielleicht ist unsere Stelle gemeint mit der Bezeichnung כך היא שנויה במשנת שמואל בן אבא (Commentar ms. zum Buche Jezira, s. Donolo: Der Mensch, Vorr. S. V. Anm.).

c. 7 findet sich mit Abweichungen in Rasiel 17b סדר ז' הכבבים bis 18a ושבעה מיל. Es wird nach Längen (חבל) von 50 Ellen gemessen, deren 40 ein מיל ausmachen; dem Mond wird eine Entfernung von 2847 מיל zuertheilt. Die Zahlen verdienen nach ihren Factoren eine eigene Untersuchung; es sind: [1]) 6. 52. 365; [2]) 161. 353; [3]) 29. 88; [4]) 118. 130 [5]) 30. 119; [6]) 119. 576; [7]) 130. 900. Für die Nummer 1 (Mond), 2 (Mercur), 5 (Mars) sind nur in Rasiel, für Nummer 3 (Venus) nur in der Baraita die Zahlen richtig.

c. 8. Auf den Inhalt dieses Capitels passt נשיאותם ושפלותם (Cusari) und עמידתם (Hadasi c. 63).

c. 9 ist bis כי לא ירעו mit Abweichungen in Rasiel 17b; auch Donolo, der in seinem Planetenbuche die Herrschaft der Sterne abhandelt, wie die von mir (מלא חפנים S. 99) mitgetheilte Stelle darthut, hat wohl dieses Capitel gekannt.

Mir scheinen mehrere in dieses Gebiet gehörige Stellen, wo שמואל oder תניא citirt wird, unserer Baraita entnommen. Hier nur folgende Beispiele: 1) אמר שמואל אין חדשה של לבנה פחות u. s. w. Bekanntlich sagt dies im Talmud R. Gamaliel, aber R. Elieser b. Natan (אבן העזר ms.) scheint einer jüngern Schrift zu folgen. 2) אמר שמואל זרועות הללו (Midrasch כונן S. 33, fehlt Rasiel 36a). 3) תניא שנת העבור u. s. w. über die verschiedenen 19jährigen Cyclus (יסוד עולם 4, 2, in Handschriften steht ברייתא דר׳ אליעזר vgl. כ״ח 8, 55, המבשר II S. 41 und die Discussionen der Tanaiten, die Hadasi c. 194 berichtet). 4) תניא zu Anfang des Buches עברונות ist nach Juchasin 40a aus der Samuel-Baraita; in einigen Ausgaben wird אמר שמואל gelesen. 5) Raschi zu Bereschit rabba c. 6 zufolge, stimmen unsere Baraita und Seder olam darin überein, dass beim Auszuge aus Aegypten Nisan am Donnerstag begonnen, der Molad am Mittwoch Nachmittag gewesen. Vermuthlich ist hier die hagadische Recension der Baraita gemeint, die nach Elieser und Samuel den Namen hatte. 6) אמר שמואל בניסן u. s. w. im MS. Paris (המבשר a. a. O.)

So weit bis jetzt unsere Kunde reicht, haben folgende Autoren die Samuel-Baraita gekannt oder mittelbar benutzt: Donolo, der sie commentirt, Isaac Giat, Raschi, der Commentator des Bereschit rabba, Joseph Kara, Elieser b. Natan, Abraham b. Chija, Jehuda Halevi, Hadasi, der eine Baraita von רב und שמואל nennt; Abenesra in 3 Werken (Pentateuch-Commentar, Sabbatbrief, סוד העבור); Jacob b. Simson, der sie commentirt hat; Erklärer des Machsor; Dav. Kimchi; Ungenannte im Jezira-Commentar, Elasar aus Worms, der vielleicht nur aus Donolo schöpfte, gleichwie er aus dessen Erläuterungen zu נעשה אדם (s. der Mensch S. 15) in Rasiel 11b oben manches beibringt; Nachmanides, vielleicht auch Efodi; zweifelhaft ist Abraham Zacut.

Es möge schliesslich noch der Ausgabe, welcher die Einsicht in die für verloren gehaltene Schrift zu verdanken ist, hier gedacht werden: sie ist unter dem Titel ברייתא דשמואל הקטן erschienen in Salonichi 1861, 25 S. Sedez. Der Text beginnt S. 6. Das erste Capitel (S. 6, 7) hebt an הרקיע א׳ מן המאורות וא׳ מן עשוי כקובה רחבה כאהל ארכה כמשכן, endigt הכבבים אספו נגהם; das zweite (S. 8—10) hebt an: ראש חדש ואל מקומו שואף זורח הוא שם ושני לו שניהם בראשו או בזנבו, endigt; das dritte (S. 10, 11) hebt an כל חיל במזרח חלון א׳, endigt ספירת התקופה בכבב חמה; das vierte (S. 12, 13) hebt an: פרק התקופה בכבב חום בחמה שמש זרחה ונודד, endigt סיר נפוח אני רואה ופניו מפני צפונה; das fünfte (S. 14—17) hebt an: בשנת ארבעה אלפים וחמש מאות ושלשים ושש שנה שוו חמה ולבנה שמטות ותקופות, endigt שור סרטן בתולה עקרב גדי דגים נקבות; das sechste (S. 17—19) hebt an כיצד סדר ברייתן חכמי מצרים אמרו, endigt ובטריגון צפוני בלילה; das siebente (S. 19—21) hebt an וכיצד סדר מעונתן של שני המאורות, endigt הילוך ע״ה יום; das achte (S. 21—23) hebt an חמה גבהו טלה ושפלותו מאזנים, endigt זהו גובה גבהו של זנב התלי; das neunte (S. 24, 25) mit der Ueberschrift בו יבואר סדר מלאכתן של כבבים hebt an שבתי על העניות ועל המסכנות, endigt אלא אם כן נתן להם רשות מלפני אדון הכל. Der Herausgeber Natan Amram erzählt uns in einem Vorworte, in dem auf כ״ח Th. 5 und 7 verwiesen wird, dass er die Schrift im Nachlasse seines Vaters gefunden, in schwer leserlichem deutschen Schriftcharakter. Auf dem Titelblatte sind noch 4 kleine Werke als mitabgedruckt angegeben, nämlich: 1) מס׳ גן עדן, 2) מס׳ גיהנם, 3) הורת ולידת דוד, 4) מעשה משיח צדקנו. N. 1 (S. 25—30) besteht aus 2 Capiteln: das erste ist das א״ר יהושע בן לוי שני שערי כדכד, das zweite anfangend שבעה שערים יש בגן עדן, endigend עד הנה דברי ר״א, ist einer alten Handschrift entnommen. N. 2 ist bekannt. Die Nummern 3 und 4 sind mir nicht zugekommen; die erstere ist vermuthlich die Geschichte von David's Vater, worüber die Quellen in meiner synagog. Poesie S. 129 Anm. a angegeben sind, denen noch Bamidbar rabba 9 f. 227d und Machsor Vened. 1568 hinzuzufügen sind.

3. Elasar b. Samuel und Elieser b. Samuel.
(1864) No. 37 S. 20. 21.

Zwischen 1190 und 1250 lebten vier Autoren und Gesetzlehrer Namens Elieser [Elasar] b. Samuel.

1) Elieser b. Samuel aus Metz, abgekürzt רא"ם, Vf. des Buches יראים. Er ist genannt bei ראבי"ה §§ 392 (הגאון) und 394.

2) Elasar b. Samuel aus Verona, Zuhörer R. Isaac's, der Grossvater des Philosophen und Arztes Hillel in Forli, welcher ihn Gaon nennt. Seiner biblischen Erläuterungen gedenken cod. Turin. 124 und cod. Rossi 255, Stellen in Samuel und Jesaia betreffend; Zidkia in שבלי (5, 75, 79) und hieraus האגור (§§ 102, 594, 630) führen von ihm rituale und halachische Sätze an. Aus אגור zitirt R. Joseph Karo zu Tur I, 59. Elasar aus Worms theilt (Rokeach 377) ausführlich dessen Gutachten in Bezug auf die Gesetzmässigkeit eines Röhrenbades mit, wovon ein Auszug bei Mordechai (Schebuot מקואות § 1078). Endlich befindet sich in ראבי"ה ms. § 901 dessen Bericht über einen Schiffbruch bei Pesaro und den dadurch veranlassten Tod eines Salomo aus Fano, auf welchen Bericht sich R. Elieser aus Metz beruft, um der Wittwe die Wiederverheirathung zu gestatten, was aber R. Elieser halevi nicht gutheissen wollte. Auszüglich ist der Fall von R. Ascher in einem Gutachten berührt, das nebst dem Bescheide R. Elieser's in den RGA. von Jehuda b. Ascher gedruckt ist. Auch berührt ihn Mordechai Ende יבמות; seltsamer Weise heisst der Mann in beiden Stellen bei Mordechai: Elieser aus Verdun, ungeachtet kurz vorher מורדונא steht. Daher schon Mose de Trani in dem Streite mit Joseph Karo (שו"ת מבי"ט Th. I N. 186—188; שו"ת רי"ק zu אה"ע f. 54—59), und selbst Asulai (ועד Th. I N. 23 und 39) Elieser aus Verona von Elasar aus Verdun unterscheiden, — welcher letztere nie existirt hat. Aus Verdun sind nur R. Jacob (cod. Lips. 6) und R. Samuel (zur Gesch. 55)

bekannt. Die meisten Handschriften, auch cod. Vatic. Urbin. 43, הפליט N. 57, Cod. Rossi 255, ferner Elasar aus Worms, Elia Misrachi RGA. N. 82, שבלי in N. 5 und 75, Rieti f. 105a, schreiben „Elasar", und so stets sein Enkel. Elieser haben einige א"ה mss., codd. Turin 80 und 124, תניא 73b und 77b. Aus שבלי ms. § 247 geht hervor, dass er mit Isaac aus Wien, der ihn befragt in א"ז 755 gemeinschaftlich mit Jesaia de Trani, in Verbindung gestanden, auch zitirt ihn Zidkia noch in א"ה (§§ 9 und 48) und in מעשה הגאונים (§ 165). In einer Handschrift des א"ה führt in § 45 Abigedor hacohen einen R. Isaac מוירונא an, welches wahrscheinlich in מוינא zu emendiren ist, während umgekehrt Elieser ממודונה (Gedalja Jachia 54a) heissen soll מוירונה. David Conforte hat sogar einen Elasar und einen Elieser aus Verona aufgeführt.

3) Elasar b. Samuel in Deutschland, der die Verordnungen vom J. 1220 mit unterzeichnet hat.

4) Im מלחמת חובה zitirt der Verfasser einer Streitschrift seinen Grossvater R. Elieser b. Samuel, beide Männer, wie es scheint, Schriftsteller und angesehene Lehrer. Er bedient sich der Euphemie נבת"ויא und schrieb um A. 1300. Vielleicht gehört dieser Elieser der Provence an.

4. Das Buch והזהיר (Wehishir).
(1865) No. 43. S. 20—26.

Den letzten drei Jahrhunderten des geonäischen Zeitalters gehören verschiedene, gänzlich oder theilweise, halachische Schriften, deren Kenntniss eine bedeutende Lücke in der Geschichte des jüdischen Rechts wie des Ritus füllen würde; sie sind jedoch nur aus zum Theil sehr spärlichen Anführungen bekannt. Ich beschränke mich hier auf die folgenden neun Werke aufmerksam zu machen, nämlich:

Halachot פסוקות, Halachot קצובות, Halachot קטועות, Buch השכם, Buch בשר ע"ג גחלים, Midrasch ויכלו, die מתיבות, Buch מקצועות, Buch והזהיר.

Die פסוקות werden im Vitry-Machsor dem Jehudai Gaon zugeschrieben, jedoch grossentheils, wie von R. Gerschom, Gajat u. A., ohne Namen angeführt, da verschiedene Samm-

lungen so hiessen. קצובות kommen bereits in unsern grossen Halachot und in den Rga. der Gaonen (שערי צדק 29 a) vor, und sind angeführt bei Hai, Menachem in שכל טוב Ms., Isaac b. Abbamare, Jesaia (המכריע N. 21); bei Zidkia (או"ה Ms. 75) bedeutet das Wort s. v. a. bei Anderen פסוקות. קטועות, welche an dem eben genannten Orte neben קצובות vorkommen, kennen Tobelem, Elieser b. Natan, Maimonides, Isaac aus Wien (חלה § 126). Das Verhältniss dieser drei Klassen gegeneinander ist noch unbekannt. „Haschkem" hat alten Anführungen zufolge auch hagadische Bestandtheile. Des בשר ע"ג גחלים gedenken Isaac b. Jehuda (או"ה anon. ms. § 181), Machsor Vitry § 205, Hajaschar 225, Rokeach 227, Tosafot (Jebamot 34b), Isaac aus Wien in Or sarua (יבום 605, מילה 97, 98, סעודה 162, בית הכנסת 386); es enthielt unter Anderm Bescheide von Jehudai (Rokeach), Paltai (א"ז Th. 1 N. 605 bei Ascher Rga. 32, 5; angeführt Meir Rothenb. Rga. 1022, תרומת הדשן N. 219, 223), Natronai (א"ז, אבילות § 422 A). Den Midrasch Waichullu nennt ein alter Commentator zu Neila, wie es scheint Joseph Kara, ferner Elasar aus Worms, Meschullam (מקובצת zu Kamma f. 78 a.); er enthielt Jelamdenu-Fragen, zum Theil mit denen in Tanchuma übereinstimmend, wie z. B. aus der Vergleichung des Aruch (שני) mit Rokeach (§ 209) erhellt. Die מתיבות kennt vor Isaac aus Marseille das Hapardes (21 d.). Das Werk המקצועות kennen Ephraim b. Jacob (Rga. Meir Rothenb. ed. 3 N. 318), Elieser b. Natan (ראב"ן), Elieser halevi (ראבי"ה), der letztere nennt es bereits nach R. Chananel (א"ז Th. 1 § 615); Isaac aus Wien jedoch, bei welchem es in den gedruckten Theilen 20 bis 30 Mal angeführt ist, fügt in der Regel keinen Verfasser-Namen hinzu, vielmehr wird an mehreren Stellen R. Chananel als ein anderer neben dem מקצועות und Th. 1 § 79 selber darin genannt (vgl. Rapoport ר"ח Anm. 36). — Was nun das והזהיר anbelangt, so findet sich seine Spur bei folgenden Autoren:

1. Jehuda hacohen verfügte mittelst Bescheides, der sich auch in seinem Rechtsbuche befindet (kurzes אמרכל 25 a), dass wenn Neumond Tebet am Sabbat ist, die Neumonds- und nicht die Chanuka-Haftara eintrete (Hapardes 61 c, Zidkia שבלי Ms. 190, ed. 51). Seine Worte lauten ובהלכות פסוקות של ספר הוזהיר מצאתי

סיג לדברי שהפטרת ר״ח קודמת. Das Gegentheil bestimmten Jehudai's הלכות פסוקות (Rga. der Gaonen ed. Lyck S. 18, vgl. Hapardes 60d, א״ז Th. 2 § 394) und Amram's Siddur (ראב״ן 79).

2. Kalonymos aus Rom (über Ehebündniss vollzogen von einem Knaben, Hapardes 22a): ואף הרב רבינו קלונימוס מרומי נ״ע פוטרה בלא גט — ומראה ראיה בשאילתות דרב אחא [ו]בספר הזהיר.
3. Natan b. Machir [s. Hapardes 21d] fügt obigen Worten hinzu ואנכי עיינתי בספר הזהיר ולא מצאתי גידמת וכו׳.
4. Pentateuchischer Commentar in cod. München 5. a) zu Exod. 30, 13: שכן זה עולה בגימטריא י״ב במדרש הזהיר מצאתי כן. Dasselbe in Jalkut Exod. 105 d. b) zu Deut 7, 5: זה אחד מעשרה שמות הנקראות עבודה זרה כך נדרש באגדת הזהיר פרשת קדושים. Beide Stellen hat Herr Berliner im Israeliten 1864 S. 48 mitgetheilt.
5. Elieser b. Natan: die Trauergebräuche betreffend (§ 16) ועיינתי בהלכות גדולות ובהלכות קטועות ובספר והזהיר ומצאתי בכולן בלשון אחד.
6. Tosafot (Chullin 106b), vielleicht R. Tam, auch Tos. Menachot 37a: aus dem והזהיר über das Händewaschen. Dasselbe in Semag Gebot 27 und bei Ascher zu Chullin c. 8 § 11.
7. Tosafot Menachot 109a (und hieraus Taschbez 196 und Ascher zu Megilla c. 3 § 19): בספר הזהיר כתוב בהן שהמיר דתו לא ישא את כפיו ולא יקרא ראשון וכו׳. Derselben Meinung, die von R. Gerschom bekämpft wurde (dessen Bescheid in א״ז Th. 2 § 412), war Natronai Gaon (Hapardes 25 b, שבלי 13). Dasselbe in Aaron hacohen א״ח 109 c § 16, Col bo 128 f. 143a, Jerucham אדם וחוה 27d, wo bei allen dreien הבהיר statt הזהיר.
8. Elasar aus Worms. s. unten N. 13.
9. Isaac aus Wien: וז״ל הזהיר והזהיר הקב״ה את ישראל שישמרו את השבת וכיון שמדליקין נרות לכבוד השבת אסור להם להדליק אלא מבעוד יום וכו׳ (א״ז Th. 2, S. 7, ערב שבת § 11).
10. Hiskia (מהרי״ח) über die Benediction des Proselyten:

וכן פוסק והזהיר (Hagahot Ascheri zu Batra c. 5, § 11). Eben so R. Ascher zu Biccurim c. 1: וכן פוסק בספר הזהיר.

11. Meir Rothenburg in הלכות שמחות § 38 (s. N. 5 und הניא 93b): וכן נמצא בהלכות קטועות ובספר [ו]הזהיר. angeführt הגה"מ in אבל c. 2. Auch זביית c. 3 § 13.

12. Aaron hacohen a. a. O. f. 98c, § 13, über die Posaunenstösse am Neujahrsfeste: וס' הבהיר כתב, wo also das Buch Bahir (Ritus S. 28, Anm. m) gestrichen werden muss.

13. Eisak Stein (gest. 19. Sept. 1495 in Regensburg) bemerkt zum Semag f. 294a, dass Einige dieses Buch irrig הזהיר nennen, es heisse והזהיר, und so laute dessen Name bei Rokeach § 80 Ende [fehlt in ed.], Meir Rothenburg שמחות § 38 und Ascheri כל הבשר [s. oben N. 6]. Mit Mose de Coucy [N. 6], Ascher [N. 6, 7, 10], Taschbez [N. 7], Zidkia [N. 1], Col bo und Jerucham [N. 7] zusammen sind es mithin 19 Autoren, die in dem Zeitraume von 1060 bis 1490 dieses Werkes gedenken. Aus diesen wenngleich kurzen Fragmenten erhellt jedoch, dass dasselbe die Reihe der Parascha's befolgte (N. 4), neben Halachot und Scheeltot zu den פסוקות gezählt wurde (N. 1, 2, 5, 11), auch Hagada enthielt (N. 4) und den Namen והזהיר nach dem Anfangsworte der Decisionen (N. 9) trägt, der also Wehishir, nicht Hasahir (zur Geschichte S. 57, 161), auszusprechen ist.

Zur Aufhellung des eigentlichen Charakters dieses Buches dürfte die Betrachtung des demselben ähnlich scheinenden Haschkem (השכם, gottesd. Vortr. S. 281) beitragen, welches bei den hier folgenden Gesetzlehrern und Schriftstellern vorkommt:

14. Isaac halevi in Worms, Raschi's Lehrer, ertheilt auf Befragen dem Natan b. Machir einen Bescheid über den Fall, wenn in einem geschlachteten Thiere zwei Gallen sich finden, und beruft sich ausser den Halachot Jehudai Gaon's auf die שאילתות דספר השכם (ליקוטים Ms.).

Das Haschkem enthielt demnach Vorschriften über das Schlachten und dies bestätigen das Werk Hapardes (31b, אני

מצאתי בספר השכם א״ר יהודה אמר שמואל ההליד הסכין בין סימן לסימן ופסקה טריפה כיצד יעשה וכו׳; der dort Sprechende ist Natan oder Schemaja), ein ungenannter arabischer Rabbi des 12. Jahrhunderts (Steinschneider in Geiger's Ztsch. 1862 S. 306, 309; 1863 S. 76, 77, 79, 80), Jesaia de Trani (המכריע No. 10): ובעל הלכות גדולות מטריף בשתי מרות ובשני סניא דיבי וכן בס׳ השכם. Jehuda b. Binjamin harofe (הלכות טריפות Ms.: ספר השכם מדמי להו לתרי סניי דיבי וטריפה).

15. Isaac Giat in den הלכות S. 10: ובמדרש השכם וקודם שיקדש אין מניחין את השלחן מה טעם שבתחלה מקדש וכו׳.
16. Joseph Kara im Commentar zu den Worten טבע משפטים in Kalir's זכר תחלה (Neujahrsfert) führt die Stelle aus der Parascha משפטים an: שכשהדינין נעשין כתיקונן הם מעבבין ארבע שפטים.
17. Ein Commentator der Selicha הנינו citirt ebendaher zu להתערב: אמר דוד רבש״ע אם אין אתה עורבני מי יכול לערבני; s. Midr. Ps. 119.
18. Ein Commentar Ms. zu Abot c. 5: כמו שמצינו באגדת השכם ודברי הימים של משה רבינו שלכך נקרא מטה האלהים שחקוק עליו שם המפורש.
19. Isaac aus Marseille: העטיר) וכן בהשכם ובלקח טוב Th. 2 in הלכות תפילין § 8, f. 27a); dasselbe haben Ascher (תפלין § 14) und Jerucham (אדם וחוה 19, 5, f. 170d): die zwei Benedictionen der Tefillin.
20. Zidkia Rofe מצאתי בספר השכם ומטה של מת שהוציאוה בין השמשות (Trauergebräuche ms. § 17). Hieraus in תניא 67 Anf.
21. Anon. in תניא zwei Stellen N. 64, f. 88b, N. 69 f. 96b (מי שבאתה לו שמועה und הקובר את מתו בחה״מ), wahrscheinlich ebenfalls Zidkia entlehnt.
22. Isaac Abuab im Leuchter: c. 30 von der Gewalt der Zunge; c. 51 von Aaron und Mirjam; c. 222, 225, 229 von Richtern und richterlicher Gerechtigkeit. Einzelnes daraus, als aus „Haschkem", auch im ס׳ המוסר (c. 15 und Anf. von Kap. 20) des Jehuda Claz.
23. Israel Alnaqua im Leuchter (aus ראשית חכמה ed. Cstpl.):
    a) 262b מה אם בשבע מצות לא יכלו אומות העולם.
    b) 266a מעשה בתלמיד מתלמידי רשב״י.

c) 270b א״ה אתה נותן להם בן זכר חוא מושך לו ערלה וכו׳.
d) 275b ולא תונו זו אונאת דברים...ואם היה בן גרים וכו׳.
277b, 280a, 282a (לא גלתה) von Richtern sind die Stellen bei Abuab.
e) 282a: שפטו דל לא שתאמר שיצדיק אותם ברשע ח״ו.
f) 283a über Vergleich (פשרה).

24. David Abudarham 13c: רבי ישמעאל אומר בי״ג מדות התורה נדרשת ובמדרש השכם גורם מי״ג וכן כתב רבינו סעדיה.

25. cod. München 232 N. 11 f. 98 Habdala: בסדורים ובמדרש השכם.

26. Abraham Seba in צרור המור ed. Vened. 1546:
a) תרומה 82a: בזאת הפרשה במדרש השכם זהב כנגד מלכות בבל וגו׳.
b) צו Anf. פרשו במדרש השכם ואמרו שם מה כתיב למעלה מן הענין והשיב את הגזלה וכו׳.
c) חקת f. 119b: ובמדרש השכם אמרו כי בכאן רמוזים ארבע מלכיות פרה אדומה זו בבל וכו׳.

Das Haschkem, zufällig innerhalb desselben Zeitraums ebenfalls von 19 Autoren genannt, befolgt wie Wehishir die pentateuchische Reihenfolge (N. 16, 17, 25), wird neben Halachot genannt (N. 14), enthält halachische Fragen (N. 14), überhaupt Halachisches und Hagadisches, — so dass beide Werke gleichartig und auch nicht sehr verschiedenen Alters zu sein scheinen. Ein unerwartetes Licht wirft die Handschrift Cod. München 205 auf diese ungekannten Werke: beide, Wehishir und Haschkem sind ein und dasselbe, und der genannte Codex enthält davon einen bedeutenden Theil, nämlich auf 200 Blättern alles von Parascha בא gegen Ende bis Parascha נשא Anfang, also 19 vollständige Parascha's der Reihe nach. Von den citirten Stellen sind in unserer Handschrift da:

cod. f. 5b (N. 19), 16b (N. 23a), 27b (N. 22 c. 222), 28a (N. 22 c. 225), 31b (N. 22 c. 222), 32a (N. 17), 34b (N. 23e), 36b (N. 22 c. 229), 42a (N. 23f), 63b (N. 25a), 76b (N. 4a), 92a (N. 15), 97b (N. 14), 108a (N. 14), 130b u. 131a (N. 14), 152b (N. 22 c. 30), 162a (N. 4b), 176b (N. 23d), 183a (N. 2), — also zwanzig Anführungen, worunter vier aus Wehishir, eine (N. 16 in cod. Rossi 655) aus beiden, die übrigen aus Haschkem beigebracht sind. Abuab

(c. 51) scheint einen abweichenden Text gehabt zu haben, da das was er aus Haschkem anführt (וכן מצינו באהרן ומרים) in der Handschrift fehlt, die dagegen f. 153a die ganze Stelle hat, die er nur mit וגם דרשו einführt (von רבנין פתרין bis מצורעת כשלג) und welche auch theilweise in Midrasch Kohelet und Ps. 52 sich findet. Die Trauervorschriften, die in N. 5, 11, 20, 21 berührt sind, kommen in unserm Codex nicht vor, eben so wenig N. 25c, welche der Parascha חקת zugehört; die N. 8 ist gänzlich unbekannt (s. oben N. 13). N. 16 müsste ihren Platz in dem Abschnitt über die Richter (Ms. f. 27 u. ff.) haben, jedoch wird dort nur allgemein ausgesprochen (f. 32a), dass gerechtes Gericht den göttlichen Strafgerichten vorbeuge; aber Kara's Worte sind auch in den gedruckten Machsor-Commentar übergegangen. Von N. 9 findet man f. 91a nur die Eingangs-Formel והזהיר הקב"ה את ישראל לקדש את יום השבת, worauf vom Kiddusch, nicht vom Anzünden der Lichte die Rede ist. Die Hälfte aller citirten Stellen, nämlich N. 1, 2, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 18, 20, 21, 23b und c, 24, 25b und c, würde mithin in dem uns fehlenden Theile des Werkes ihren Platz finden.

Fast alle pentateuchischen Abschnitte in dem uns vorliegenden Theile dieses Midrasch beginnen והזהיר הקב"ה, und zwar:

בשלח f. 6a: הזהיר הקב"ה את ישראל על השבת שיהו משמרין את השבת שכן מצינו בענין הפרשה הזאת.

יתרו f. 16a: והזהיר הקב"ה את ישראל על עשרת הדברות לשומרן ולעשותן ולעמוד על פתרונן.

משפטים f. 27b: והזהיר הקב"ה למנות שופטים שדנין דין אמת לאמתו שעומדין בצרכי צבור.

תרומה f. 56a: והזהיר הקב"ה את ישראל על המצות ועל הצדקות ועל התרומות והתורם לא יתרום אלא בן ברית ובן דעת.

כי תשא f. 75b: והזהיר הקב"ה את ישראל לשקול שקליהם שנאמר ונתנו איש כפר נפשו ושנינו באחד באדר וכו'.

פקודי f. 91a: והזהיר הקב"ה את ישראל לקדש את יום השבת שנאמר זכור את יום השבת לקדשו וזכרהו על היין.

ויקרא f. 97a: והזהיר הקב"ה את ישראל על הדם ועל החלב בין של בהמה ובין של חיה ובין של עוף אסור.

שמיני f. 127b: והזהיר הקב"ה את ישראל להתרחק מן בהמה טמאה ומן חיה טמאה ומעוף טמא.

תזריע f. 138a: והזהיר הקב"ה את ישראל להפריש מן טומאה ואשה שילדה זכר ונקבה צריכה שתשב.

מצורע f. 144b: והזהיר הקב"ה את ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן.

אחרי f. 154a: והזהיר הקב"ה את ישראל על העריות שלא לישא עריות הכתובין בתורה.

אמור f. 169a: והזהיר הקב"ה את הכהנים שלא להטמאות למתים שכן מצינו שאמר לו הקב"ה למשה.

בהר f. 174b: והזהיר הקב"ה את ישראל להשמיט שנת שביעית ותשבות הארץ מן הזריעה ומן החרישה והכרמים.

בחקותי f. 182a: והזהיר הקב"ה את ישראל שכל מי שנודר על עצמו נדר חייב לשלם שכך כתוב בפרשה זאת.

במדבר f. 190b: והזהיר הקב"ה את ישראל מי שנולד לו בכור מקודש הוא לשמים שכיון שהביא הקב"ה עשר מכות.

נשא f. 196a: והזהיר הקב"ה את בני אהרן לברך את הקהל שכך כתוב בפרשה זו כה תברכו.

Die Parascha בא ist defect, hebt bei den Worten an: [המים ששמרוך] בשעה שהושלכת ליאור ועפר שהגין עליך כשהרגת את המצרי אינו דין שילקו על ידיך. תצוה (66a) und קדושים (161b) eröffnen mit einzelnen Erläuterungen, ויקהל (87a) und צו (118b) mit halachischen Vorschriften, erstere: ואסור להם לישראל להלך בשבת יותר משני אלפים אמה, letztere: וחייבין ישראל לעסוק בתורה ובגמילות חסדים וכו׳ והזהיר הק׳. Auch im Fortgange des Vortrages kommt das הזהיר vor, so 35b: לפיכך הזהיר הקב"ה על הדינין, 39b: והזהיר הק׳ למנות שלשה דיינין שיש בהם חכמה, 198b: והזהיר הקב"ה שכל מי שמקנא לאשתו היה מוליכה לבית דין. Die Schlacht-Vorschriften in Cod. Michael 533 beginnen ebenfalls הזהיר הקב"ה את ישראל und stammen vielleicht aus unserm Midrasch. R. Elieser aus Metz gebraucht den Ausdruck הזהיר nur bei Verboten.

Die halachischen Auseinandersetzungen betreffen in בא die Tefillin, in בשלח die Sabbatruhe und דיני ערוב, in יתרו die mit dem Dekalog zusammenhangenden Gebote, in משפטים die Erfordernisse des Richters, in תרומה (56 bis 62a) die Priestergabe, in ויקהל und פקודי den Sabbat, in ויקרא das Thierschlachten, in צו den Eid und gerichtliche Zeugen-Aussage; in שמיני werden הלכות טריפות, in תזריע die דיני יולדות, in מצורע die דיני טומאה, in אחרי und קדושים die verbotenen Ehen, in בחוקותי die Gelübde, in במדבר die דיני בכור abgehandelt. Auf

das Halachische folgt Hagada, zum Theil der Pesikta, dem Tanchuma, der Mechilta, dem Sifra entnommen. In משפטים ist der ganze, theilweise der Mechilta entnommene Abschnitt, der gegenwärtig das 4. Kapitel des Tractats גרים bildet; in der Parascha תצוה sind Abschnitte aus der Baraita von der Stiftshütte; צו endigt mit dem פרק השלום. Zuvor aber werden mehrere halachische Fragen aufgeworfen, genannt schwebende (הלכות, שאלות התלויות), welche nach Beendigung der Hagada ganz mit den in ähnlichen Schriften gebräuchlichen Formeln (Gott. Vortr. S. 235) beantwortet werden als:

ברם שנינו, כך שנו חכמים, תא שמע, בריך שמיה, יתברך שמו של הקב"ה, f. 27 heisst es ולענין השאלות ששאלנו בפניכם. Diese Wahrnehmung und das f. 152b vorkommende לפיכך משה מזהיר את ישראל (vgl. 53a שבכל מקום הוא מזהיר) erlauben anzunehmen, dass die Worte לפיכך משה מזהיר את ישראל ואמר להם ולקחתם לכם יתברך שמו של הקב"ה שרצה לזכות את ישראל, deren Salomo b. Simson (Hapardes 45a) sich bedient, in dieser Gestalt aus dem Wehishir, nicht aus Pesikta (Jalkut Levit. 651, vgl. Tanchuma Ende שופטים) stammen dürften. Die Ausdehnung unseres Midrasch über den ganzen Pentateuch ist möglich, wahrscheinlicher jedoch, dass er mit Exodus angefangen. Der Vers השכם mag die Introduction zur eröffnenden Hagada gebildet haben, zumal auch in Schemot rabba auf jenen Vers unmittelbar לך והוהר אותו folgt. In vielen Fällen entscheidet der Autor, nach welchem Talmudlehrer die Halacha festzustellen; den Ausdruck שקול הדעת (vgl. Rapoport: Nissim Anm. 11) erläutert er f. 41a. Vom Oberhaupt in Babel wird gesprochen, als sei ein solches noch vorhanden. Alle diese Umstände, der Gebrauch der hebr. Sprache und die künstliche Verbindung neuer Fragen mit alten Satzungen erlauben nicht, das Werk über das Jahr 880 hinaufzurücken; vermuthlich gehört es dem zehnten Jahrhundert und dem europäischen Süden an. Die Handschrift endigt in den הלכות סוטה bei den Worten שלבה גם בה; sie galt mehrere Jahrhunderte hindurch für Jelamdenu: das ist wenigstens auf dem ersten Blatte und dem Rücken des Einbandes zu lesen Der Beschreiber der Handschriften vom Jahre 1838 hatte das Glück, dass damals der Codex ausgeliehen war.

5. Nachlese zur Spruchkunde.
(1869) No 51. S. 86—89.

1. אוהבים לעתות בצרה יעלו על כף אחת עשרה, Freunde in der Noth gehen zehn auf ein Loth (Bensew Wörterbuch Art. Noth).

2. אחרית קטטה חרטה Zwist bringt Reue (Perlenauswahl § 3; dorther in der Sammlung ארחות חיים Th. 2 Abschn. 80 und Briefsteller ed. Augsburg N. 17). Im Zuchtspiegel lautet dieser Spruch:

זורע גאוה וקטטה יקצר דאגה וחרטה.

3. אין זוגו של איש אלא מן הקב"ה (Bereschit rabba c. 68, Jalkut Richter § 70) ist unser: Ehen werden im Himmel geschlossen", was bereits Samuel (Moed Katan 18b) behauptet.

4. אין נביא בעירו (Dukes Spruchkunde S. 90) führt auch Salomo Almoli (מאסף Vorr.) an.

5. בגדים מכבדים קרעים מורידים Kleider machen Leute. Den Spruch הדר אנשים כסותם aus Tr. Derech erez führt Tanchuma (bei תניא 15a) aus Sirach an.

6. בעת הצורך נכר האוהב (Briefsteller N. 35 und 48) stammt aus der Perlenauswahl § 43 und ist auch in מוסרי הפילוסופים 2, 21, Buch der Frommen § 184, Sprüche (Testament des Jeh. Tibbon) ed. Steinschneider N. 107 und sonst aufgenommen.

7. ברעת השונא ימצא איש חצי נחמה des Feindes Unglück ist ein halber Trost (Josippon S. 693).

8. גאות חבר לעניות (Parchon Lexicon v. ערם), sowohl im Wissen als im Besitz ist Hochmuth mit Armuth verbunden. Verwandt ist das talmudische: Armuth ist ein Zeichen des Hochmuths (Kidduschin 49b, Sanhedrin 24a), obwohl dort nur Wissens-Armuth gemeint sein soll. Vom hochmüthigen Armen spricht schon Sirach 25, 4 und Pesachim 113b (Gott. Vortr S. 103).

9. האויב והאש והחולי והנשים מיעוטם הרבה, Feinde, Feuer, Krankheit und Weiber sind wenig schon viel (Aldabi שבילי אמונה 7 f. 102c). Eilf Dinge, die nur wenig gut, viel schlecht sind, s. in Dukes Blumenlese S. 239.

10. האמת אהוב יותר (Chisdai Crescas, Or Adonai, Vorrede gegen Ende, f. 26 Wien; Isaac b. Scheschet RGA. N. 104 und 415 Ende, 271, Bezalel RGA. N. 22, Tam Jachia RGA. f. 32a, Joseph de Trani Vorträge Abschn. חיי שרה) ist das bekannte von Aristoteles stammende amicus Plato etc., das vollständiger in Sabara's מכתב תחיה c. 7 Ende, Salomo Duran RGA. N. 34 und sonst zu finden ist (ריב לאמת עם אפלטון ושניהם אהובינו אך האמת אהוב יותר). Vgl. auch Sal. Almoli מאסף 24a und RGA. Chajim Jair N. 9. — Bei Salomo b. Simeon Duran RGA. N. 504 Ende und Salomo Zeror RGA. N. 5 heisst es: האמת לא ביישנית.

11. המפורסמות אין צריכין ראיה (Dukes, Oz. Nechm. II, 113, Philosophisches S. 29) David Gans Chronik Th. I Ende. Auch: למפורסמות u. s. w. (פחד יצחק, ע 72a). למפורסמות אין צריך אות Elia Levita am Ende des Aruch ed. 1532. Vgl. המפורסמות יסכימו עליהם כל העמים (Arama חזות קשה c. 5). Die Quelle ist Maimonides מלות הגיון c. 8.

12. הגנבים כשיריבו תגלה הגנבה (Immanuel c. 11 S. 101), ohne Nachweis bei Tendlau Sprichwörter N. 906.

13. ההלואה ראשיתה אהבה וסופה מריבה Leihen fängt mit Liebe an und endigt mit Zank (Tachkemoni c. 44, משלי חכמים N. 18 und Verwandtes in ed. Steinschneider S. 20 N. 16 und 31). Ist auch im Zuchtspiegel und bei Neueren, z. B. צל המעלות 8a, בית מדות 17. Vgl. Briefsteller N. 50.

14. ההרגל על כל דבר שלטון (Dukes Blumenlese S. 967 Philosophisches S. 75) משל הקדמוני Abschn. 2 f. 44b, wo auch mit התמדת ההנהגה מזג שני die zweite Natur der Gewohnheit ausgedrückt ist. In Deraschot ms. eines Ungenannten aus dem XV. Jahrh. f. 38b: וההרגל על כל דבר שלטון כי הוא טבע שני. Vgl. unten N. 45, Bechai, Pinchas f. 196d, מכתב אחוז S. 16.

15. החוזה מכזב העתיד והמליץ העבר. Von der Zukunft lügt der Prophet, von der Vergangenheit der Dichter (nach Oweni epigrammata).

16. המתן ותנצל ומהר והתחרט ist aus der Perlenauswahl (§ 5, vgl. §§ 9, 43, 64) in den Briefsteller N. 28 übergegangen. Aehnliches von zu bereuender Uebereilung haben משלי חכמים N. 35 und תקון מדות 4, 4.

17. העוסק בבנין בא לידי עניות (Raschi Sota 12a, הדר זקנים 25a) ist die Variation eines talmudischen Spruches Jebamot 63a (Dukes Spruchkunde N. 70).

18. זבן וזבין תגרא איקרי Kaufe und verkaufe (ohne Gewinn), heisst du Kaufmann (Mezia 40b, Batra 90a).

19. חן השרים חדשים לבקרים Herrengunst Aprilwetter (Bensew Wörterb.).

20. חצי die Hälfte von [1]) אמונה s. Dukes, Gabirol S. 64; [2]) החכמה in מבחר Anfang und מוסרים der Philosophen 1, 10; [3]) הכל s. Dukes Philosophisches S. 123[1]), [4]) הסיפוק und [5]) השכל in מבחר Anf.; [6]) נחמה s. oben ברעת, unten צער; [7]) שוטה in מבחר § 18; [8]) תאותו in dem Spruche, dass keiner auch nur die Hälfte seiner Wünsche erreicht; [9]) תשובה s. unten שאלת. [10]) עצתך in בן המלך והנזיר c. 13. [11]) אוהב in ס׳ חנוך ed. 1516. [12]) ישראל s. Isr. Brünn RGA. N. 148. [13]) [14]) s. unten S. 265.

21. כאשר יכאב הראש כל הנפש תלוי בצער עמו (Briefsteller N. 5) ist dem Spruche „dem Kopfe folgt der Körper“ (Dukes Blumenlese S. 135) verwandt.

22. כל התחלות קשות „aller Anfang ist schwer“; Mechilta יתרו c. 2, Jalkut Exod. § 276, Raschi Exod. 19, 5, Tos. Taanit 10b (nachgewiesen auch von Weiss zu Mechilta S. 71), Jacob Landau Nachwort zu Pss. Neapel 1487, Almosnino in מאמץ כח 176a, Wessely דברי שלום ואמת Th. I c. 8. Ist ohne Nachweis bei Buxtorf (תחל), dem Zuchtspiegel und Tendlau (N. 740), fehlt bei Lampronti. In Zarza's מקור חיים (13c) heisst es: התחלת ההשגה אינה שלמה; Kalonymos (אבן בחן Anf.) schreibt: אחל התחלות קשות.

---

[1]) ההתחלה היא יותר מחצי הכל von Aristoteles; vgl. Horaz ep. 2, 40 dimidium facti qui coepit habet: s. Büchmann gefl. Worte S. 161.

23. Die Sprüche bei Dukes Blumenlese N. 421 lauten im Midr. Ps. 48: לא כמה דאמרה אמך אלא כמה דאמרין מגריה (angeführt in Fürst Perlenschnur S. 11).

24. לאו לאו תרי זימני שבועה wiederholtes Nein ist einem Schwur gleich (Tr. Schebuot 36a).

25. לולי המשתגעים נשאר העולם חרב „Wenn die Menschen nicht wie unsinnig für Vergängliches arbeiteten, bliebe die Erde wüst“ führt Maimonides in der Einleitung zu Seraim (ed. Amst. 94a unten) an; vgl. עמודי כסף S. 112, בית מדות 17a, Dukes Gabirol S. 90.

26. לעולם אל ישליך אדם דעתו אחריו empfiehlt Maimonides im Schreiben nach Marseille.

27. לעולם ידבק אדם בטובים (Batra 109b).

28. מאבנא דהוא מתגושש, bei Dukes Philosophisches S. 28, ist aus Midrasch Ps. 19 und Jalkut Deuter. 303a unten.

29. מאד הוקר עת בקר, לכל חפץ עת חפץ „Morgenstunde hat Gold im Munde“ (Bensew Wörterbuch).

30. מדהא ליתא הא נמי ליתא wird als Sprichwort im Briefsteller No. 4 angeführt.

31. מי שמזמר כמצהיל יגונותיו מבהיל als Sprichwort in Nagara מימי ישראל 167b.

32. מים חרישים עמוקים וקשים „stille Wasser sind tief“ (Bensew Wörterb.); ältere Uebersetzungen giebt Dukes Spruchkunde S. 88.

33. מכלבא בישא גורא טבא לא נפיק (Seder Olam c. 25, hieraus Tos. Megilla 11b). Für eine Variation dieses Spruches wird von den Commentaren מתנות כהנה, אבני מלואים und von dem Verfasser des מלין דרבנן jerusal. Schekalim angegeben; allein es findet sich dieselbe nur in En Jacob zu Schekalim § 45, woraus sie auch vom Zuchtspiegel angeführt wird. Vgl. Dukes Blumenlese S. 138 N. 192.

34. מלקות ודגים סרוחים „faule Fische und Schläge“ (Commentar המסביר zu Selicha מלאכי). Vergl. Dukes Spruchkunde S. 2, Tendlau N. 627.

35. ממזר עניו טוב מכשר מעיז פניו (ס׳ שעשועים Ende), vgl. Horajot Ende, dass ein gelehrter Bastard dem unwissenden Hohenpriester vorangeht.

36. נתתי לעבדי זרת בקש אמה in einem Gedichte Immanuels (c. 20 S. 183), welcher das „reichst du ihm den Finger, will er die Hand“ ausführt.

37. סכין ביד שוטה סכנה (תשבי v. סכן) wird als ein gemeines Sprichwort aufgeführt und war schon bei den Griechen üblich (Buxt. Lex. v. סכנה).

38. ערבי קול חסרי מוח (Immanuel c. 20 S. 180), daher der Satz, dass Vorsänger Narren seien (Tendlau N. 821).

39. צער הרבים נחמה (ס׳ החנוך § 327) oder חצי נחמה (לחם שלמה 171a und Dukes in Ozar nechmad Th. 2 S. 111) lautet auch צרת רבים נחמה (Elia halevi RGA. זקן אהרן N. 38f. 36d)*), meist חצי נחמה (Dukes Spruchkunde S. 18, 19, 90) ist das solamen miseris etc. bei Marlowe im Faust 1580, s. Büchmann geflügelte Worte S. 158.

40. הקבלה מעיל הפתאים (Leo de Modena in Ari nohem c. 2).

41. קורא קילתא ולקין בקילתא wird in Hapardes 22d als Sprichwort aufgeführt: „Essen sie aus einem Topfe, bekommen sie auch zusammen Schläge“. Von dem in Vajikra rabba c. 15 und 16 vorkommenden דאכל בהדא קורא jedenfalls verschieden.

42. קרוב אדם [oder אדם קרוב] אצל עצמו „Jeder ist sich der Nächste,“ s. Sanhedrin 9b, 25a, Jebamot 25b, Raschi Ketubot 18b, מנות הלוי 73b, Briefsteller N. 50. Ephod S. 194 verwendet das כל אחד קרוב u. s. w. Selbstsucht zu schildern. Bei Tendlau N. 287 ohne Nachweis.

43. קשוט עצמך ist auch in Midr. Ps. 53.

44. רוב בנים u. s. w. (Spruchkunde S. 49) auch Batra 110a, Tr. Soferim c. 15.

45. רוב המנהג הוא טבע שני (צדה לדרך 1, 3, 4). Vgl. oben ההרגל.

46. שאלת חכם חצי תשובה (Gabirol S. 63) führen auch Mose Alaschkar (RGA. N. 42 f. 104b) und Elia halevi (RGA. N. 71 Ende) an. Simeon Duran RGA. 2 N. 52: .... שאלותיך תשובות שלמות als Compliment.

---

*) In Bensew's Wörterbuch Art. הנחם: צרות רבות חצי נחמות.

47. שעיפים ממכס חפים „Gedanken sind zollfrei.“

48. תוחלת מהתלת Hoffnung trügt.

49. תן לחם לכלב שמן לדלת מהלמות למתנצה וארוחה ללץ וארבעתם ישתקו Gib dem Hunde Brod, der Thüre Oel, dem Zänker Schläge, dem Spötter eine Pension und alle vier sind still.

6. Zweite Nachlese zur Spruchkunde.
(1875. No. 85. S. 9—11)).

11. למפורסמות אין צריך אות (wegen des Reimes). Asaria de' Rossi citirt den Spruch aus der lateinischen Uebersetzung zu Daniel, s. Meor enajim c. 34 gegen Ende.

14. Auch Cicero (de finib. 5, 25) sagt, dass eine zweite Natur durch Gewohnheit hervorgebracht werde, und dasselbe wiederholt Schemtob Palquera (ס' המעלות ms. S. 51).

20. 6) Das Versprechen (הבטחת) des Gerechten ist halber Trost. 10) עצתך (Prinz und Derwisch c. 13). 11) חצי אוהב nur einen halben Freund hat ein Philosoph sein ganzes Leben lang erworben (ספר חנוך ed. 1516). 12) Wo ein halber Jude besser als ein ganzer sei, lehrt Israel Brünn (RGA. N. 148, 13 u. 14); dass Gott uns bewahren möge vor einem halben חכם und einem halben רופא, Gazzali (מאזני צדק S. 190).

50. גט העולם הזה קדושין לעולם הבא (Immanuel מחברות 19 f. 170 b).

51. הבן אחד מאיבריו, ein Sohn ist eins von des Vaters Gliedern (הפרדס 41 b).

52. Der Ausspruch הכל תלוי במזל — eine Ausführung des Satzes in Tr. Sabbat f. 156 a, dass מזל klug und reich mache — haben Autoren um das Jahr 1300, als Sohar (Abschn. בראשית Col. 150, נשא Col. 221 mit dem Zusatze ואפילו ספר תורה בהיכל), Bechai Commentar וילך, das Buch מאירת עינים (Dukes Spruchkunde S. 32). Verwandt ist Rawa's

Ausspruch (Moëd Katan 28 a): Leben, Kinder und Nahrung hängen vom מזל ab.

53. הזמן מזומן להשיב הוך עבור (Lehren der Philosophen 2, 1 f. 8 a).

54. Die Zunge ist eine Feder des Herzens (Herzenspflichten 2, 5), eine Dienerin des Herzens (Lehren d. Ph. 7a).

55. Freundlichkeit (הסברת פנים) ist ein sicheres Zeichen der Freigebigkeit, gleichwie die Blüthe die Frucht ankündigt (ארחות חיים ms.); stimmt mit Perlenauswahl §§ 20. 38. 42.

56. העלמת הסוד סבת האהבה (Lehren d. Ph. 8 a): Bewahrung eines Geheimnisses erzeugt Liebe.

57. הפרי ידמה לגועו והגוע לפריו wird in פענח רזא 12 a als Sprüchwort angeführt.

58. ירפאו פצעים ולא דברים רעים wird als משל von Joseph Kimchi (Sprüche S. 28) angeführt.

59. מי ששוקל הדברים יבין הסתרים (ארחות חיים ms.); die Perlenauswahl Cap. 18 fügt ששמע hinzu.

60. כמעשה אבות יעשו בנים (s. Steinschneider hebr. Bibliographie II N. 11 S. 93 und II, und in Jeschurun hebr. Th. 8. S. 41) haben auch Sahal (bei Pinsker S. 40), Abenesra (Gen. 9, 18) und Immanuel (c. 1 f. 7a der מחברות).

61. Zu Gen. 47, 12 führt David Kimchi das Sprüchwort an: רקב המעות הבנין ורקב הלחם הטף, womit zu vergleichen ist רוב הבנים רקב הממון (Lehren der Ph. 2, 22 f. 18 b).

62. שרש הענינים השכל וענפיהם הבחינה (Lehren d. Ph. 1, 15).

63. Auf die Aristotelische Ethik sind die Aussprüche über Zusammenhang von Plan und Ausführung zu beziehen. Es gehören dahin: תחלת המעשה הוא סוף המחשבה (Jehuda Tibbon zu den Herzenspflichten 2. Vorw.). תחלת המחשבה הוא סוף המעשה (מלמד 33 b. 122 b), והוא סוף המעשה שעליו היתה תחלת המחשבה (מלמד 163 b), תחלת המחשבה וסוף המעשה (אמונה

רמה S. 93). Schemtob Palquera in המבקש 42 b erklärt wie סוף מעשהו תחלת מחשבתו sich in den Worten des Aristoteles bewähre. Vgl. Dukes Philosophisches S. 68. Merkwürdig ist R. Meir's Ausspruch (Midr. Kohelet 88d) סופיה דמלה רישיה.

7. Mose Cohen b. Elasar.
(1869) No. 52 S. 113 u. f.

Der Verfasser des im Jahre 1866 in Warschau gedruckten Büchleins חסידים (17 Bl. kl. 8) hiess Mose Cohen b. Elasar [1]), schrieb A. 1473, lebte in Deutschland, wahrscheinlich in Coblenz, wohin ein R. Nachlieb (7b) gekommen war, der jedenfalls jünger als der von Jacob Weil genannte Rabbiner ist; vgl. Namen der Juden S. 68 [2]). Seine Oheime, Ascher und Chajim (6b, 8a, 12a, 14b, 16b), waren seine Lehrer, letzterer A. 1482 noch am Leben, wenn die Jahreszahl (6b) richtig ist. Seines Vaters Bruder hiess Eljakim (10b). Dieses Buch heisst im Nachtrage des handschriftlichen Oppenheimer-schen Katalogs תוכחה נאה, in dem Kataloge ed. 1782 f. 4b חסידים נקרא ס' המשכיל, in dem vom Jahre 1826 ספר חסידים (cod. 1257 Qu.), allein der daselbst genannte Schreiber Mose B. Isaac Cohen gehört zu dem ס' החסידות cod. 727 Q. Die Herausgeber, die theils Unrichtiges theils Unnöthiges sagen, machen aus dem Verfasser, den sie einen Neffen des Rabbenu Ascher nennen und in das vierzehnte Jahrhundert versetzen, einen Abschreiber. Deutsche Wörter findet man etwa funfzehn (5b, 7b, 8b, 11b, 15b, 16b, 17 ab); טולמש (6a,b) heissen vermuthlich die am Hochzeitsabbat üblichen Bibelverse als Introduction der Epithalamien.

8. א"ה und בע"ה.
(1870) No. 56 S. 49—53.

Die Lehren der hebräischen Propheten von Gottes Allmacht und seiner Liebe, die Ermahnungen der Psalmsänger

---

[1]) רבי אלעזר, f. 10a ist שבת in ישבת zu verbessern. [2]) Oben Bd. II S. 41.

zum Vertrauen auf Gott, ohne dessen Beistand alle Mühe der Sterblichen vergeblich sei, wurden Spruchregeln der Weisen und den nach solchen Regeln erzogenen jüngeren Geschlechtern vertraute Redeweisen. „Alle Mühe der Bauleute ist umsonst, wenn Gott nicht das Haus bauet“ (Ps. 127, 1). „Befiehl Gott deine Wege und sie gelingen“ (Ps. 37, 5). Dasselbe wiederholt der Verfasser der Sprüche (16, 3). Zur Zeit des Chronisten (I, 15, 26) waren Ausdrücke wie „unter göttlichem Beistande“, „mit göttlicher Hülfe“ bereits in die geschichtliche Darstellung übergegangen. Das „so der Herr will“ als Zusatz, wo von menschlichen Vorsätzen die Rede ist, hat schon der Brief Jacobi (4, 15). Bei dem starken Vertrauen auf göttliche Hülfe und der kräftigen Hoffnung auf Rettung, die beide Israels späteres Schriftthum und dessen Gebete erfüllen, kann es daher nicht auffallen, wenn man den frommen Ausdruck „wenn es Gott will“ zu einer religiösen Verpflichtung erhob, die von den Juden in den Koran überging[1]). Das Buch des ben Sira[2]) begründet in zwei Erzählungen die Vorschrift bei jedem Vorhaben zu sagen: „wenn Gott es beschliesst“; wer solches unterlasse habe kein Glück. Aehnlich drückt der Midrasch Leolam[3]), an Sprüche 19, 21 anlehnend, sich aus, und im Buche der Frommen (§ 542) heisst es: Man äussere nichts ohne überzeugt zu sein, dass es dem Willen des Schöpfers gemäss ist. „Gott wollte es“ wird vom Verfasser des Malmad (f. 59b) als übliche Redensart angeführt, gleichviel ob die Menschen Gutes oder Böses treffe. Daher finden sich die Voraussetzung göttlicher Zustimmung ausdrückende Redeweisen in den jüdischen Schriften des Mittelalters, bei Nissim, Bechai, Joseph b. Zaddik und Späteren, in denen man sich der Entscheidung (גזרה) oder dem Willen (רצון) Gottes unterwirft. Zu ihnen gehören: אם יגזור השם (ben Sira), אם גזר השם (daselbst; Joseph b. Zaddik S. 29, 52), אם יגזור ה׳ בחיים (תולדות יצחק Ende, שבעה עינים 67d), אם יגזור האל בחיי (Levita Vorrede zum Meturgman), אם יגזור הבורא (Maimonides Briefe 7b), בגזרת המקום (Midrasch Leolam), בגזרת האלהים oder הבורא (Herzenspflichten,

---

1) Geiger, Was hat Mohamed u. s. w., S. 92. 2) ed. Vened. f. 9b und 10a. 3) § 12 in Israel Alnakawa's אור עולם.

Abschn. 4 und 8), an בגזירת מימרא דה' in Targ. II. Chron. 33, 13 erinnernd; daher die Abkürzung בג"ה, die bei David Kimchi v. ארך, Catal. Leyden p. 312, 313 und oft bei Estori Parchi, z. B. c. 5 (11a), 10 (38a), 14 (56b), 51 (110b) zu finden. Serachja halevi aus Toledo hat: אם יגמור השם ית' עלי [1]). Die an den Willen Gottes sich anlehnenden Formeln sind: אם רוצה האלוה (Nissim המפתח 4b), אם ירצה השם (Tosaf. Aboda 31b, abgekürzt א"ה; Briefsteller ed. Augsb. N. 18), ברצון הבורא (Josippon S. 738, Herzenspflichten, Abschn. 10.), ברצון האל (אמונה רמה S. 49), ברצון השם ית' (Cod. Turin 41 p. 229), wozu auch des Malmad כן רצה השם gehört.

Der Ausdruck ברחמי שמיא war bereits bei den Gaonen üblich[2]) und kommt auch bei Nissim, Isaac Gajjat und Abraham b. David[3]) vor. ברחמי דמרי תושבחתא hat Todros b. Isaac (חידושי נזיר ms. Ende), אזכירם בחסד אלהינו schreibt Hadasi (c. 55).

Die weiteste Verbreitung und die häufigste Verwendung errangen sich indessen die die göttliche Hülfe voraussetzenden Redeweisen, wozu Inhalt und Styl der Psalmen den Grund gelegt. Des aramäischen בסייעתא דשמיא[4]) bedienen sich Scherira (Sendschreiben an Nissim S. 24), Alfasi (Batra 8 f. 63b) und Spätere[5]); בסיוע משמי מרום hat R. Natan[6]), בסיוע ארון כל schreibt Gerson Soncino[7]); בישע המעוז der alte Commentar der Chronik (Frkf. a. M. 1874) S. 25. 37: aber den Platz behaupteten בעזר und בעזרת bereits bei Autoren des 10. und 11. Jahrhunderts, bei Donolo, Josippon, David Mokamaz, Menachem's Schülern, Hai, Nissim, Jacob b. Ruben, Jeschua b. Jehuda; sie wurden herrschend im 12. und den nachfolgenden Jahrhunderten.

I. בעזר wird verbunden mit אל (Hendels Gedicht הרם vor seiner Erläuterung der Herzenspflichten), אל עולם (Nachschrift zu N. 6 Cod. h. Paris 1165), האל (Nisi b. Noa[8]), der

---

[1]) Hebr. Bibliographie B. 4, S. 126. [2]) שערי תשובה No. 184. [3]) המפתח 19b. הלכות רי"אג Th. 2, S. 30. תמים דעים N. 231. [4]) סייעתא דשמיא היא sagt R. Asche (Aboda 55a). [5]) Chajim א"ן Rga. N. 112. [6]) Aruch ms. am Ende des Buchst. ב. [7]) De Rossi Annal. saec. XV. S. 96. [8]) Pinsker: Likkute S. 3.

Chasarenbrief, Isaac b. Mose, Mordechai Finzi[1]), אלהינו (Hadasi c. 173 f. 69b), 'ה (im Chasarenbrief), השם (Cod. Kenn. 160 vom J. 1343), הבורא (Nachmanides Vortrag 'תורת ה S. 19), העוזר (Elieser b. Natan f. 117d), הצור[2]).

II. Dem בעזרת wird hinzugefügt: אל עולם (die Schüler Menachems b. Seruk[3]), Abenesra am Schlusse des Commentars zu Kohelet); האל sehr oft z. B. von David Mokamaz (הליכות קדם S. 77, 78), Nissim (המפתח 4a), Jacob b. Ruben[4]), Abraham b. Chija (הגיון הנפש f. 19, 38), Sal. Parchon (Lexic. v. ברק), Abraham halevi (אמונה רמה S. 46), Jehuda Tibbon in seinen Uebersetzungen des רקמה, der Herzenspflichten (1, 10. 9, 1) u. A. האלוה (המפתח 7b), האלהים (Vorrede zu רקמה S. XI und XIV. תקון מדות 11a unten), אלהינו (משפטי שבועות 20b), 'ה (Josippon S. 732. רקמה S. 121); השם (Herzenspflichten 4, 4. Joseph b. Zaddik S. 14), das allgemein üblich wurde insonderheit in der Abkürzung בע"ה, so schon im קונטרס המסורת S. 8, משפטי שבועות 10b und bei Späteren[5]); בורא (Menachem b. Seruk Vorr. Aruch ms. hinter Artikel אבש); הבורא (תקון מדות 16b. Joseph b. Zaddik S. 60, 75. Abenesra שלש שאלות S. 4. Parchon f. 3d, 75a. Herzenspflichten 4, 4, הדר זקנים 72b und Spätere oft); הגוזר[6]), עוזר[7]) oder העוזר (Aruch ברת, Jacob Antoli[8]) und Andere[9]); צור (התרומה Anf., Gabirol אזהרות gegen Ende, Natanel Almoli[10]), הצור (Herzenspflichten, Abschn. 1, Einl., Joseph b. Zaddik S. 10, Nachmanides כי תשא f. 86, Jerucham אדם וחוה Schluss der Einleitung); שדי (Chasarenbrief, Nissim המפתח 2b, מדרש החכמה[11]), Cod. Kenn. 378, Cod. Bodl. 365[12]), Cod. Hamb. h. 56[13]), Cod. Paris 670 N. 7[14]), grosses Rasiel 8b); שמים (im קונטרס המסורת S. 72, Antoli in Maimonides אגרות

---

[1]) Michaelscher Katalog S. 370, 376. [2]) Zeda laderech Vorrede, Ende. [3]) ס' תשובות ed. S. G. Stern, am Schlusse des Gedichtes הניבותי S. 17. [4]) Michaelscher Katalog S. 373. [5]) Achsai Vorrede zum Mischna-Commentar. Tosefot Chullin 9a, 28b. [6]) Briefsteller ed. Augsb. N. 62. [7]) s. Pinner Prospectus S. 50, 51. [8]) Cod. Lips. h. 41 A. S. 306. [9]) Immanuel, vgl. Dukes קובץ על יד S. V. שבילי אמונה 116b. [10]) Maimonides Mischna-Commentar קדשים Vorr. [11]) Steinschneider, Catal. Leyden p. 58. [12]) Hebr. Bibliogr. Bd. 6, S. 51, Anm. [13]) Nachschrift des Schreibers Mose. [14]) in einer von Tobia übersetzten Schrift Jefet's halevi.

57a). — בעזרו יתברך schreibt die Vorrede (gegen Ende) zu den Herzenspflichten, בעזרתך der Verfasser des ס' התרומה (Anf.), מעזרת המקום Abraham b. David (תמים דעים N. 50).

III. Bei diesen einfachen Bezeichnungen der Gottheit blieb es auch bei dieser Formel nicht; je nachdem Stimmung oder Reimbedürfniss gebot, fanden auch solche Ausdrücke Platz, mit welchen rednerischer Styl und Dichtertalent die Sprache bereichert hatten. Hier nur folgende Beispiele:

A. בעזר wird verbunden mit:

דודי צח[1].

אשר לו נאה להודות Serachja b. Isaac in Cod. Lips. hebr. 39 (Katalog S. 302).

יודע חידות hinter משנת המדות in Cod. München 36.

יוצר המאורות (hebr. Bibliographie Bd. 8, S. 95).

יוצר כל ונורא על כל תהלה (Cod. Lips. h. 19 S. 285).

המלמד לאדם דעת (Wiener MSS. S. 100).

העוזר אמתי
עליון נורא } Isaac b. Sajat in שבעה עינים 59d, 60d.

העוזר ברוך הוא Aderet Vorwort zu משמרת הבית.

העוזר והגוזר Vorwort zu ארחות חיים.

רחום וחנון
נורא ונאדר } Cod. Kenn. 160.

משפיל ומרים Abenesra יסוד מורא Anf.

מהוללי s. Gurland גנזי ישראל Heft 3, S. 16.

B. בעזרת ist verbunden mit:

אזור גבורה (Cod. Lips. h. 30, 16 S. 296).

אדון האדונים (Nachschrift zu Cod. Kenn. 290 vom J. 1222).

אל חי וקים Donolo תחכמוני Vorrede.

אל רוכב ערבות (Cod. Kenn. 548[2]), s. hebr. Bibliographie Bd. 7 S. 67.

אלי יה Levita Ende des Meturgeman.

אני והוא
בורא שמים } דרכי הנקוד 27a.

האומר עצתי תקום Ishak im Michaelschen Katalog S. 368.

---

[1]) s. meine Analekten in Geiger's Zeitschrift Bd. 6, S. 103 (oben S. 203). Der dort gerügte Fehler ist wiederholt in Levy's chald. Wörterbuche Bd. 2, Vorw. S. IV. [2]) In Kennicott's Verzeichnissen ist nur אל angegeben.

בורא רוח ויוצר הרים Isaac hacohen Erläuterungen des Buches Ruth, Vorwort.

בורא שפתים Dunasch S. 4. 37.

דגול מרבבה Tobia in Lekach tob Ende ויקרא.

חי העולמים (Cod. Lips. h. 30, 8, S. 296).

חונן הדעת s. Hebr. Bibliogr. Bd. 5, S. 107, Anm.

ה׳ צורי וגואלי (Catal. Leyden ed. Steinschn. p. 396).

מאיר ומחשיך s. Goldenthals Verz. der Wiener MSS. S. 20.

המאיר לחשכים Deutsch, die hebr. Handschr. in Wien, S. 84.

המלמד לאדם בינה alter Commentar der Chronik S. 36.

המלמד לאדם דעת David Kimchi, Vorwort zu dem Wörterbuche, den Pss. und ersten Propheten; עט סופר S. 4; Mord. Comtino (גנזי ישראל Heft 3, S. 1).

מלך המלכים in מבחר הפנינים ms. Ende.

מקור החיים (Wiener MSS. S. 109) vom J. 1351.

מריה שמיא s. Goldenthal a. a. O.

המתחיל וגומרו in הגיון הנפש 30b.

נורא תהלות Cod. Almanzi 119 (hebr. Bibliogr. Bd. 5, S. 21). Cod. Kenn. 578. cod. Opp. 1496 Q.

נאדר בקדש Jehuda Tibbon Vorr. zu רקמה.

הנאדר בקדש s. Goldenthal a. a. O. S. 35.

הנותן בים דרך s. Luzzatto virgo Jehudae S. XI.

עוטה אורה (Cod. Paris 178. Cod. Odessa bei Pinner Prospectus S. 29).

עוטה אורים (Cod. Vatic. 449).

על כל ראשון ראשון (Catal. Leyden S. 131).

צור עולמים (Hebr. Bibliogr. Bd. 5, S. 102).

צור שוכן מרומים Anfang von חקת הדינין[1]. שחקים — — Abr. b. David, Sifra 67a.

רוכב שמים (ס׳ התרומה 204).

רם על כל רמים (Hebr. Bibliogr. Bd. 8, S. 34).

שוֹכֵן מְעוֹנִים (Catal. Leyden S. 105).

שוכן מעלה (Cod. Paris 148).

שוֹכֵן רומה (Mose Nigrin פירוש עבודה Einleitung Ende),

שוֹכֵן שְׁמֵי ערץ in שבילי אמונה Ende der Vorrede.

---

[1]) בעזר statt בעזרת ist im Pariser Cataloge S. 56.

שֵׁם קדשו (Chajim א"ז RGA. N. 110).

IV. Das עזר kommt bei solcher Verwendung auch hin und wieder in anderen Gestalten vor. Dahin gehören: ועזרתו hinzugefügt dem erwähnten בהיות עזרת אלהינו אתנו, ברצון השם ית' (Josippon S. 424), עם עזר אלהי (הפליט Cod. 1). מהאל אשאל העזר (Simeon Duran, s. Goldenthal a. a. O. S. 34. Joseph b. Schemtob Einleitung zu Efodi's Sendschreiben. Comtino in Gurland's גנזי ישראל Heft 3, S. 4), מהאלהים אשאל העזר (Cod. Lips. 43 D. Catal. S. 310), מאל העוזר אשאל העזר (גנזי ישראל Heft 3, S. 38), אשאל מאלוה האמצה והעזר (Jehuda Tibbon Vorr. zu רקמה), כמאל אשאל לעזור (desselben Vorw. zu Jona's ס' השרשים), עד אשר יעזור לה הבורא d. h. bis sie mit Gottes Hülfe u. s. w. (Or sarua § 747 S. 213a), אם יעזרני השם (Abenesra, Genes. 2, 12. 22, 1), אם יעזרני צורי (David Kimchi מכלול 69b), אם יעזרנו ה' oder שדי (גנזי Heft 3, S. 22), ואני נעזר באלהים ל . . (Cod. Lips. h. 26, 2, S. 291).

Abgesehen von allen diesen gelegentlich gebildeten Redensarten sind, auf die alten Vorstellungen von Gottes Willen und Macht gestützt, zwei Abkürzungsformeln stehend geblieben: in der Rede אי"ה, in der Schrift das die Briefe eröffnende בע"ה.

9. Miscellen.

18 Nummern (1869—1875): No. 53 S. 132—137. No. 59 S. 130—135. No. 61 S. 16—18. N. 63 S. 68—71, Mitte. No. 86 S. 34—36.

1. Der in Mordechai kleinen Halachot häufig genannte ר"ץ[1]), welcher auch in Meir Rothenburg Rechtsgutachten[2]), Jesaia's Tosafot[3]), bei Aaron hacohen[4]) und im Kolbo vorkommt, ist wie aus Parallelstellen[5]) hervorgeht, R. Zadok,

---

[1]) Luzzatto in Ozar nechmad Th. 2. S. 11. [2]) N 802. 803. 861. 862. [3]) ש"מ zu Kama 14a, 58c. [4]) תפלה § 103. [5]) א"ח in תפלה § 92: ורבינו צדוק = ור"ץ in Kolbo 7c. das. § 58: ר"ץ = רבינו צדוק ז"ל ז"ל Kolbo 8c.

der jünger als Rabbenu Tam[1]) von Isaac b. Samuel[2]) angeführt wird, ein Zeitgenosse von Aaron aus Würzburg[3]) und ר'ש"ם[4]). In verschiedenen Stellen jedoch ist das ר"ץ unsicher oder statt ר"י[5]) und רי"ץ verschrieben: Aus ר"ץ in einem Gutachten bei Aaron hacohen[6]) wird bei Kolbo[7]) ר"י; R. Zadok bei Aaron hacohen[8]) ist in unseren Tosafot[9]) R. Jehuda, im Semak § 57 ר"י. ר"ץ in Kolbo c. 94 ist רי"ץ d. i. Alfasi[10]). Das הר"ץ in Rokeach § 475 scheint fehlerhaft, da die Originalstelle im Buche Hatteruma c. 49 nichts davon weiss.

2. In Menachem Tamars Epilog (catal. Leyden ed. Steinschneider S. 120) lese man statt פליבנה: פולי בהר עד (Philippopel) רע"ד (A. 1514).

3. האשם הששי statt אשם תלוי, worüber Eisenmenger Th. 1. S. 196 u. f. nachzusehen, hat auch der Selichot-Commentar המכביר 24a. 27a. 81b. 132b.

4. Die Fabel von dem Fuchse, welcher nachdem er in einem Garten sich dick gegessen, ihn eben so mager als er hineingedrungen wieder verlassen musste, erzählen Midrasch Kohelet 98c und Nissim in den Geschichten 7a, in einem eleganteren Stile Mose de Leon im Buche der Geheimnisse[11]) und Meir Angel[12]). Dieselbe Fabel hat Berachja in den Fuchsfabeln (c. 35) von der Maus, Isaac de Corbeil[13]) von dem Hunde.

5. Zu meinem Aufsatze über das Buch Wehishir[14]) ist nachzutragen, dass er auch den Zeitschriften Hamaggid und Lebanon[15]) unbekannt geblieben.

---

[1]) Kolbo 7b: ור"ץ אומר שהר"ת חוזר אחר מודים לרצה jedoch bei Aaron hacohen a. a. O. § 103: ור"ץ אומר שרצה חוזר לרצה. Vgl. Meir Rothenb. Rga. N. 803. [2]) Kleine Halachot ציצית § 1272 R. Simson schreibt: אמר לי רבי בשם ר"ץ. daselbst תפלין § 1390: ר"י בשם ר"ץ. [3]) Mordechai Hagahot Erubin c. הדר. [4]) Meir Rothenburg Rga. 802 (vermuthlich Simcha aus Speier). [5]) ודלא כפי' ר"ץ bei Meir Rothenburg 861 lautet in Mordechai Batra 803: ולא כדברי ר"י. [6]) יהכ"פ § 11. [7]) c. 69 § 2. Beide zitiren aus R. Perez, der auch in א"ח Ende סוכה R. Zadok anführt. [8]) ק"ש § 32. [9]) Berachot 25a. [10]) Semak § 244 Anm. [11]) Kerem chemed Th. 8 S. 95. [12]) מסורת הברית Sig. 10, 2 voc. אם. [13]) Semak § 19. [14]) oben S 251. [15]) Jahrg. 1867 S. 372 u. f.



6. Die biblischen Aussprüche über die Unterscheidung zwischen heiligem und gemeinem, dem reinen und dem unreinen, so wie über das aus den Völkern erlesene Israel haben im Mittelalter die Redensart להבדיל herbeigeführt, welche, wofern 1) göttliches und menschliches, 2) jüdisches und nichtjüdisches nebeneinander gestellt wurden, bei der Vergleichung die Vorstellung der Gleichheit verhüten sollte.

Ad 1) betreffend, so verwenden ältere Schriftsteller dafür das Wort הבדלה. Von Gottes Herrlichkeit, die Menschen geschaut haben, sagt Donolo[1]):

וממשילים אנו בהבדלות אלף אלפי אלפים וריבי רבבות לאין מספר בין קדש לחול בין טהור לטמא . . . . על אחת כמה וכמה הבדלות.

David Mokammaz[2]): אחר הבדלה אלף אלפי פעמים בלא מספר.

Samuel b. Meir[3]) und Spätere[4]) haben להבדיל כמה הבדלות

להבדיל allein findet sich in den pentat. Commentaren von Joseph Bechor Schor[5]), דעת זקנים[6]) und הדר זקנים[7]). Das ס' החיים cod. München 207f. 7a hat: וכן מעשה האדם להבדיל אלף אלפי אלפים.

Diese Scheu ist dem alten כביכול verwandt, dessen sich auch die Piutdichter bedienen, wie Meir b. Isaac in den Jozer ויושע אור (כאלו לנגדך כביכול) und אדיר ונאה (כביכול הכתיב לעצמו), Kalonymos b. Jehuda in Jozer אורות מאופל (בעצמך ברכתם כביכול).

Was das להבדיל ad 2) anbelangt, so begegnet man demselben zuerst im zwölften Jahrhundert. Schon das apokryphische תולדות ישו schreibt S. 21: בין הנוצרים ובין היהודים להבדיל. Des להבדיל בין הקדש ובין החול bedienen sich Samuel b. Meir[8]) bei der Nebeneinanderstellung von Salomo und Ahasverus,

---

[1]) Der Mensch S. 2. [2]) הליכות קדם S. 75. [3]) zu Exod. 28, 30. [4]) Commentar in cod. Rossi 1033. Ziuni 21a. [5]) S. 4. 9. 153. [6]) f. 60a. להכיר הבורא להבדיל כמו שהגויים עושים. [7]) f. 50a: כדי שיזכור לנו הבורא כמו שהגויים עושים, wo להבדיל zu fehlen scheint. [8]) zum Hohenliede 3, 11.



Schemtob Palquera [1]) für die Anführung aus den Schriften jüdischer Weisen und nichtjüdischer Philosophen, David Gans [2]), um die beiden Abtheilungen seiner Chronik zu sondern. להבדיל בין טמא לטהור Commentar Chron. I, 15, 27. Asaria de' Rossi [3]) hat: להבדיל בינם ובין החכמים ז"ל, die alte Ausgabe des Maase-Buches c. 240: יהודים אונד גוים להבדיל. Dergleichen haben Täuflinge, wie Brenz A. 1614, Schwabe A. 1619, nicht zu denunziren vergessen, hinzufügend, dass man, wenn ein Christ neben einem Juden genannt werde, להבדיל בין טומאה לטהרה*) sage. Pflichtgemäss ist es bei Eisenmenger [4]) aufgefrischt.

7. Meir Rothenburg schliesst ein Gutachten (N. 119) mit der Bemerkung: „Ein Handwerker ohne Handwerkszeug st dem הדיוט [5]) gleich, um wie viel mehr ein הדיוט wie ich, der ich weder Bücher noch Tosafot zur Hand habe.“ Den stehenden Gebrauch dieses Wortes zur demüthigen Bezeichnung der eigenen Person [6]) findet man bei den Zuhörern R. Meir's, zuvörderst bei Mordechai, wo nicht selten die Ausdrücke אני הדיוט [7]), ולי אני הדיוט [8]), נראה לי ולי הדיוט [9]), נראה לי אני הדיוט [10]), ולי נראה אני הדיוט [11]). Daher erkenne ich in dem Schreiber des אני הדיוט בר הלל בן יאיר unterzeichneten Gutachtens [12]) unsern Mordechai, welcher in dem Klageliede אבכה: בן קי״ש בן הילל בן שחר, auf Jes. 14, 12 anspielend, heisst; יאיר und שחר sind poetische Namen für den Grossvater Hillel [13]).

---

[1]) Einleitung zu More hamore. [2]) Chronik, Vorrede. [3]) Meor enajim c. 29 f. 103b. [4]) Th. 1 S. 606 u. f., Register S. 951. [5]) Vgl. Lamperonti Lex. voc. אומן f. 65b ob. [6]) s. meine Analekten oben S. 211. [7]) Nidda § 1038 ואמר לי הר"ם [zwischen ואני und הייתי סבור las האגור § 1374 noch הדיוט]. 1056. Hagahot Ascheri Ketubot c. 1 § 28. [8]) Mordechai Gittin c. 1 § 426 und Hag. Ascheri das. § 7. [9]) Gittin c. 4 § 528. Nidda § 1081 mit dem Zusatze: „so hörte ich von מהר"ם“. Mezia § 368. [10]) Schebuot § 1189, 1191. Chullin § 1242 (ולא נראה למורי ז"ל ושבחתי אם אמר לי טעם). Schebuot 1167 zweimal, 1173. Nidda 1056. Hag. Ascheri Ketubot c. 10. [11]) Gittin c. 2 § 463. [12]) Ascher Rga. 84, 6. [13]) Zunz Literaturgesch. S. 508.

*) Dasselbe im Gegensatze zum Götzendienst hat bereits Com. Chron. II, 13, 9.



Die Worte ולי הדיוט הכותב — vgl. weiter unten — in den Hagahot Maimoniot נחלות 9, 7 gehören vermuthlich Mordechai's Schwager Meir hacohen. Auch Susslin, der Verfasser des Agudda[1]), schreibt אני הדיוט. Am beständigsten gebraucht das הדיוט der Verfasser des kleinen Mordechai, Samuel Schlettstadt, welchem auch die הלכות קטנות angehören, die ausser dem Mordechai auch noch den Semak, den Auszug aus Or sarua, die Sens-Tosafot anführen und מצאתי שמהר"ם schreiben. So findet sich denn bei ihm: אני ההדיוט[2]), ואני הדיוט[3]), ולי הדיוט[4]), נ"ל הדיוט[5]), ולי הדיוט נראה לי[6]). Namentlich kommt öfter אני[7]) oder ולי הדיוט הכותב[8]) oder auch nur ואני הכותב[9]) vor.

Des להדיוט כמוני bedient sich auch Salman aus St. Goar, der Ordner des Maharil; אני הדיוט וחסר schreibt Joseph Kolon[10]). Im cod. Bodl. 613, der etwa um das J. 1500 geschrieben scheint, werden verschiedene Piutstücke mit להדיוט eingeführt.

8. Schemtob Palquera hat ein Werk דעות הפילוסופים[11]) verfasst. In seinem אגרת הוכוח meldet er, dass er es schreiben werde, und im ס' הנפש, dass es geschrieben sei, und vermuthlich zielen auf dasselbe Werk seine Worte in ראשית חכמה[12]): כוונתי לחבר [ספר] מאלו החכמות בלשוננו. Jacob Romano in Constantinopel, der im J. 1623 das ס' המעלות unseres Autors abgeschrieben, hat jenes Werk gekannt oder besessen, wie aus dem Nachtrage Buxtorfs zur bibliotheca erhellt; von einem gleichnamigen Werke Samuel Tibbons weiss er nichts. Ich halte nun das דעות הפ' in der Leydener Handschrift Warn. 20 so wie cod. Rossi 164 für eben diese Schrift Palquera's, zumal schon die Verse אבין und ואם אין u. s. w.[13])

---

[1]) שבת Anf. und חידושי אגודה 78d. [2]) האגור § 31. [3]) Kl Halachot § 1278. Zürcher Semak. [4]) שערי דורא Anmerk. f. 9a. Kleine Halachot 1394, 1402. [5]) Jebamot 738 Chullin 1073, 1075. [6]) Erubin 269. Ketubot 816. Chullin 1054, 1056, 1063, 1064, 1078. Kl. Hal. 1297. [7]) Sabbat 225. Jebamot 749, 782; das. 751 führt er seinen kleinen Mordechai an. [8]) Mezia 641, Jebamot 740, Ketubot 818, Gittin 884, Kleine Halach. 1258, 1268. [9]) Jebamot § 771. Vgl. mein Ritus S. 216. [10]) Rga. N. 91. [11]) Vgl. ובדעות הפלוסופים in der Vorrede zu More hamore. dieselben Worte liest ס' הנפש ms. c. 21, nicht בדברי (ed. S. 141) [12]) cod. München 45 f. 527b. [13]) catal. Mss. Leyden S. 61 u. f.



Palquera's Einleitung za seinem המבקש angehören. Dieselben arabischen Schriftsteller werden in דעות und in ס׳ המעלות benutzt. Die Stelle im catal. Leyd. S. 63 stimmt mit unseres Autors sonstiger Auffassung und Ausdrucksweise: die Bezeichnung der מעלות יציריות ושכליות ist stehend in ספר המעלות und ראשית חכמה, dessgleichen das bei Palquera häufige חיוני[1]) (S. 66), das sich in ס׳ המעלות, ס׳ הנפש p. 52, More hamore und לקוטי מקור חיים wiederfindet, ferner רשומים Meteore (S. 65, 68, 70, 73) in ס׳ הנפש c. 8, המבקש 43 b; הדומם (S. 68), das er auch, statt des Tibbonschen המחצבים, im More (1, 72) gebraucht. Ausdrücke wie פילוסופים האמתיים, Gleichstellung des Frommen mit dem Philosophen, Unterschied zwischen Prophetie und Philosophie (S. 65) sind Palquera eigen; die Behandlung der vier Kräfte (S. 72) ist die des ס׳ הנפש, und die Verbindung des richtigen Wissens mit der sittlichen Handlung (S. 63) wird auf gleiche Art im ס׳ המעלות (p. 33) gefordert. Dieser allgemeinen Uebereinstimmung entsprechen einzelne Parallelstellen, z. B.:

catal. S. 62. Die wahre Glückseligkeit ist השגת הבורא [oder השגת יוצרו und הדבקות בו, s. המבקש 32a, 47].

das. S. 63: שימצא מדברי חכמי המחקר שהוא אמת ומסכים עם אמונתנו.

S. 73: המוסכם עם תורתנו [המעלות p. 6: דבר מדברי הפילוסופים שמסכימים עם דברי חכמינו. More hamore S. 145: וגדולים מחכמי המחקר מסכימים עמנו על זאת. אגרת הוכוח f. 3: שנראה מדבריהם שהוא אמת ומסכים עם דתנו; f. 14: סברות אותן הפילוסופים שהם מסכימים עם חכמינו ז״ל].

S. 63: ואין ראוי למשכיל המבקש לדעת האמת להרחיק דברים..... ולא יביט האומר רק לאמתת דבריו [המעלות p. 6: ואין ראוי להביט אל האומר ואין ראוי להרחיק דבריהם. Vgl. Vorrede zu More hamore S. 4].

---

[1]) חיוני ist bereits in כוזרי 5, 10. 12. 21. חובת הלבבות 3, 9: והרוח החיוני. בן המלך והנזיר c. 33: הנפש החיונית. מורה נבוכים 2, 6; 1, 40. פירוש מלות זרות Buchst. נ׳. מאמר הייחוד S. 35. מלמד z. B. 40a. 62a, 76a, 83a, 143b, מאוני צדק 29, 38, פרקי משה (s. More hamore 107, 108) עולם קטן 23, 31, אמונה רמה oft. חותם תכנית S. 180. 181.

das.: מלת פלוסוף ענינה אהבת החכמה; dieselbe Erklärung haben ספר המעלות p. 32, 33, ראשית חכמה f. 556b und המבקש 47a.

das. ist הישרים sinnverwandt mit יצירויות. Deutlicher hat ראשית חכמה f. 521a: במעלות הישרות היצירויות.

S. 65: מצד החקירה wie in der Vorrede zu More hamore.

S. 71: Der Spruch דע נפשך u. s. w. eben so in המעלות p. 31, dem Vorwort zu ס' הנפש und המבקש 47a.

S. 72: Der aristotelische Ausspruch חכמת הנפש קודמת לשאר החכמות eben so in dem erwähnten Vorwort. מציאות הדבר auch in ר"ח f. 552.

das. בכח הזכרון וההזכרה auch in ס' הנפש c. 16.

das.: שמציאותם הכרחי לחיוני כחוש המשוש וחוש הטעימה. [ס' הנפש c. 18: והטעימה והמשוש הכרחים לכל חיוני].

S. 75: ההצלחה הקצוית, Mose Narboni bei שירי שלמה 1 S. XV. dasselbe in ר"ח 556 und 557, המעלות p. 33, entsprechend vielen ähnlichen Bildungen Palquera's, als: התחלה הקצוית (ר"ח 552b), תכלית הקצוית (המעלות p. 35, הנפש c. 18, Auszug aus מקור חיים 7a), כונתה הקצוית (ר"ח 561b, 569a, More hamore S. 18), המעלה הקצוית (המעלות p. 26), השלמות הקצוי (ר"ח 553b, 556a); auch הקצוי (לקוטי מקור חיים 10b), הקצויות (ר"ח 554a), העלות הקצויות (Kap. בשלמות האנושי S. 143); הפועל הקצוי (More hamore S. 42) ובסבותיו הקצויות (More hamore S. 139).

das. S. 78: ואריסטו יעד לחקור זו השאלה בספרו בנפש אבל לא נמצא [More hamore S. 142: וזו החקירה שיעד אריסטו לחקור אותה לא הגיעו אלינו בה דבריו].

Bis demnach neue Thatsachen Tibbons Werk gleichen Titels und Inhalts offenbaren, wird es erlaubt sein, von dem vorhandenen דעות הפילוסופים den Verfasser in Schemtob Palquera anzuerkennen.

9. „Die Kraft des Athemholens, schreibt Palquera[1]), stammt vom Monde und heisst im nomos (נימוס) Engel, Heerführer und Gabriel.“ Ferner: „Die aus der allgemeinen planetarischen Seele stammende Naturkraft ist bei den Weisen

---

[1]) המבקש 38 ab.

die Natur des Seins und Vergehens und beim nomos ein Engel.“[1]) Deutlicher heisst es im ראשית חכמה[2]): „Der nomos wird von der Menge für Ueberredung und List gehalten; allein es ist das Recht und das vermittelst der herabkommenden Prophetie bleibend gestaltete, die Araber nennen den Engel welcher die prophetische Gabe hinableitet nomos.“ Salomo Finzi[3]), der diese letztere Stelle anführt, nennt seine Quelle ספר אחד מלקוטי חכמות הפלוסופים. Bei Levi b. Gerson[4]) ist die Thora der nomos, durch welchen diejenigen, die sich völlig danach richten, zur wahren Glückseligkeit gelangen: Der genannte Finzi diesem Ausspruch beistimmend verwandelt Thora in Gemara. Aus diesen Beispielen erhellt, dass נימוס[5]) allmählig die Stelle von Recht und Religion eingenommen hat. Dass man נימוס auch für das griechische onoma (Namen) hielt, ist schon in meinem Leben Raschi's S. 287 bemerkt.

10. Familiennamen ז"ק.

Unter den unzähligen idealen Benennungen des Volkes Israel, die demselben seit dem biblischen Zeitalter, von Dichtern namentlich, zuertheilt worden, nimmt „heilig“ eine bedeutende, nächst dem „Volke Gottes“, vielleicht die bedeutendste Stelle ein, und zwar ebensowohl als eine der ältesten, als auch weil sie vorzugsweise Israels religiöses Gut und die ihm gestellte Aufgabe sittlicher Reinheit[6]) bezeichnet. Das „heilige“ Israel durchzieht älteres und jüngeres Schriftthum in vielfacher Gestalt, zwar nur auf קדוש, מקודש und קדש zurückzuführen, doch reich durch Verbindungen. Unverbunden ist am häufigsten קדושים, weniger oft קדושי (Ahaba אילותי ותהי oder איומתי יונה), קדושיך (אשמינו תבלע röm., Isaac Nischmat יראיך Neuj. und Selicha יושב בסתר), קדושיו (Deut. 33, 3. Ps. 34, 10. Isaac Giat Aboda, Mose Jozer את פני, Elia Sel. אליך צורי) oder קדושי אל (Gebet אשר הניא, אשריכם Thorafest, Isaac יעידון). Die Mechilta (יתרו f. 71) hat

[1]) das. 43b. [2]) Ms. f. 549b. [3]) s. Dukes Philos. S. 89. 158. [4]) pentat. Commentar, Vorrede. [5]) Vgl, More hamore S. 116. אמונה רמה, S. 75: נמוס בדוי; המבקש 20b ist נימוס für nummus! [6]) Bamidbar rabba c. 9. Raschi Levit. 19, 2. Vergl. Zunz zur Geschichte S. 325 u. f.



קדושים ומקודשים; beide Eigenschaften als sich gegenseitig bedingend stellt Tanchuma [und Bamidbar rabba] Ende שלח לך auf; מקודשים haben Kalir (9. Ab ויכון), Salomo (שקדתי Tripolis), Mose Draa (bei Pinsker S. 118); מקודשי kommt, nach dem Vorgang von Tr. Sabbat 25a, bei Salomo (Sel. שופט כל) und in dem Schalom יום פורים רנה vor.

Nach dem Vorgange Jeremia's (2, 3) bezeichnet קדש. das — als Erstlingsgabe — Gott geweihete unverletzliche Volk. Den ganzen Vers Jeremia's hat Elieser b. Natan im Maarib des Wochenfestes; Theile desselben sind: קדש ישראל ראשית Sel. 68 (227)[1]; קדש ראשית Klage 35 (50), Salomo Sel. 6 (234), Baruch b. Samuel N. 29; nebst תבואה Samuel halevi Klage אשיחה[2]), nebst תבואתך Meschullam b. Kalonymos מי יתנה; ראשית תבואתך Gerschom N. 8; תבואת ראשית קדש Ofan כבודו אור (71); ישראל קדש Elia b. Schemaja N. 33; קדש ישראל (574 N. 127); Mose b. Abraham N. 27 (375); nur ראשית hat Salomo Sel. 22 (235); קדש allein die grosse Pesikta (Abschnitt 11 § 5), Salomo Sulat Pesach, Gerschom N. 10; erhöhet in dem Ausdruck קדשי קדשים (688).

Insofern durch die Huldigung des göttlichen Namens sich die Heiligkeit bewährt[3]), werden die „Heiligenden" auch eine Ehrenbenennung, die nach Jes. 29, 23 gebildet ist. Das מקדישי שמך des Frühgebetes verwendet Joseph Bechor Schor auf die Märtyrer von Blois. Daher die Benennungen מקדישים (im röm. אשריך ישראל und sonst, auch bei Abitur)[4]), מקדישיך (Keduscha Neujahr und Sühntag, Rahit Sühntag N. 26 [55], Binjamin N. 21 [118]), מקדישיו (Binjamin N. 25 [119], Jozer Sachor). Selbst קדושה wird den für die Glaubenstreue Gefallenen beigelegt, vgl. קדושת ילדיך bei Salomo b. Joseph Selicha N. 2.

Die Israel innewohnende Heiligkeit verwandelt nun die genannten Ausdrücke zu Begleitnamen des Volkes, der Ge-

---

[1]) Die ohne weitere Angabe eingeklammerten Zahlen bezeichnen die Seite meiner Literaturgeschichte der synag. Poesie (1865). [2]) Ist Literaturgesch. S. 341 vergessen worden. [3]) Zur Geschichte a. a. O. [4]) Ritus S. 108 N. 27.



meinde, der Nachkommen in verschiedener Zusammensetzung, und zwar:

I. אום קדוש (704), בחירי ק׳ (Klage זכור תבוסת), worin קדוש zwar Gott bedeutet, das jedoch auch auf Deuter. 7, 6 oder 14, 2 anspielt, גוי ק׳ (Exod. 19, 6); עדה קדושה (in אגדת בראשית c. 64, Gabirol Asharot, Klage אליכם עדה); עדה הקדושה (Tobelem N. 8, Joseph aus Chartres Klage, Maimonides Schreiben nach Alexandrien, Anf. והנפש); עם ק׳ (Deuter.) Simeon (114). עם קדושו bei Kalir Hachodesch, Menachem אור זרוע, Sühntag N. 20 (55), in Jehuda halevi's Mikamocha für Sachor und der Selicha ישראל עם. עם הק׳ (Abuab Leuchter Vorr.); קהל ק׳ Col bo 242 = מגר S. 8, Kalonymos (165). Elasar (718); הקהל הק׳ in den beiden Reschut für Thorafest, dem röm. Gutachten bei Luzzatto Bibliotheca 57a, aramäisch in יקום פורקן, bei Isaac b. Israel (504); קהלה קדושה haben Elieser b. Natan חת״נו S. 12, Natan im Nischmat (727).

II. Mit קדושים verbunden: בני Isaac b. Abraham Mikamocha, Natan b. Isaac Techinna (587); בניהם של (vgl. בנן של ק׳ Pesachim 104a) Mose b. Matatia (688); גוי in אשריך röm. Thorafest, Binjamin b. Samuel N. 17 (118); כַּנַּת Kalonymos Rahit מלכותם; מטע Sühntag N. 21 Schacharit (55), N. 20 Musaf (109); מקהלות im röm. Maarib Ende; עדת, nach Numer. 16, 3 gebildet, haben Kalir Schekalim und Hachodesch, Saadia im Kiddusch für den Pesach-Abend, Israel (504), Sel. איך אתיצבה; עדת קדושיך Mose או בקום; עדת קדושיו Ephraim aus Bonn N. 4; נשמת Abitur N. 101; עם Dan. 8, 24, Mechilta בשלח f. 36, Hechalot[1]), Kalir Keroba Neujahr, Silluk Mincha, Silluk Hachodesch, Jochanan hacohen Silluk Wochenfest, Binjamin b. Serach Sel. N. 4, Tobelem N. 39, Meir b. Isaac N. 1, Kalonymos b. Jehuda N. 24, Elieser b. Simson N. 1, Klage נבוכדנצר Strofe ש׳; עם קדושיך Mischna Joma c. 4 und dorther in den Aboda, im Achtzehngebet, in der Kalirischen Klage N. 27; צמח קדושיו Menachem b. Jacob N. 1; קהל Ps. 89, 6, Midrasch Chanucca S. 139. Ofan ארחות (71), Rahit Schacharit N. 40 (56), Simeon Jozer des Hochzeit-Sabbats, Jehuda halevi יה שכינתך, Menachem b. Aaron; קהל דוקשי Leonte Jozer Wochenfest; קהלות Tobelem N. 56.

---

[1]) Midrasch Ele eskera ed. 1853 S. 19.



III. אום מקודשת Abitur in Hoschana N. 2 (180); אום מקודשת Leonte Jozer Wochenfest; ישישים המקודשים Kalir Klage N. 53; עם המקודש Isaac Giat (197), עם מקודש idn Mohadscher N. 1 (215).

IV. גוי מקדישיך Mose b. Samuel N. 16.

V. Mit הקדש werden vorzugsweise Volk und Gemeinde verbunden: עם bereits Jes. 62, 12, Josippon S. 235, Chasdai Schreiben nach Chasarien (gegen Ende), Isaac Giat אהל צדק, Jehuda halevi Asharot des grossen Sabbat, Mose (581), Charisi oft (Vorr., Abschn. 35, 43, 46, 47); קהלות הקדש haben mehrere ältere Gebete als מצלאין (Col bo 140), das römische מי שענה, die Segensprüche מי שברך, Gebet אב הרחמים, ferner Maimonides [1]), Esra b. Tanchum (268), Elasar aus Worms (319), Elieser halevi N. 4 u. A. m.

VI. Zahlreicher sind die an קדש anschliessenden Israel bezeichnenden Worte, dahin gehören; אבני ק' Isaac Giat Musaf Mechaje; אנשי ק' Exod. 22, 30, Kalir Purim אמל, Jochanan hacohen Wochenfest d. (98), אשרי עין in cod. München 69; בני ברית ק' Salomo Babli Selicha N. 1; המולת ק' Kalir Sühnfest N. 5 (54); זֶרַע ק' Salomo Babli Selicha N. 6; ילדי ק' Isaac Giat Schalom für Sabbat Hachodesch (196); מַטַּע ק' Jehuda b. Menachem Jozer für Sabbat Nachmu, מַטָּעֵי Binjamin N. 3 (545); מצבת ק' Sel. ארון בינה, Meir b. Isaac N. 18; עדת ק' in der Kalirischen Klage N. 27, Meir b. Isaac N. 2; עם ק' Jes. 63, 18, Daniel 12, 7, Megilla 27b, Sota 39a, franz. Aboda כוננת, röm. Jozer Neujahrfest מלך אדיר, Sel. אגני או und יה צור, Hoschana באנו ליחד, Isaac Giat Pismon Hachodesch ימי, Jechiel Keroba des Esther-Fasttages (140), Jehuda b. Kalonymos N. 6 (281), Isaac אל ארון (553), Isaac b. Samuel N. 2 (283), Abraham Selicha N. 6 (391), Binjamin harofe N. 14 (354) u. m. A.; צאן ק' Sühnfest Musaf יום N 14 (99), Jose b. Jose Aboda Buchst. כ; צאן קדשים — nach Ezech. 36, 38 — Kalir Sachor, 9. Ab ויכון, Hoschana אום אני, Jozer Hachodesch, Silluk Wochenfest Jochanan's hacohen, Silluk Sühntag מי ימלל, Baruch b. Samuel N. 30, Salomo Simcha, der die Märtyrer so benennt; צבאות ק' Meschullam Sühntag-Keroba, Simeon אותותיך und שעשוע, Tobia Sel. אהיה, David b. Gedalja Ofan des Wochenfestes, Samuel halevi Klage

[1]) Rga. N. 54 und Sendschreiben nach Arabien gegen Ende.

אשיחה; צבי קדש Salomo Babli Sel. N. 22; צְפִיְעֵי ק׳ Isaac Giat ישאו אל; קהל ק׳ Elia halevi N. 2 (389); קהלות ק׳ in dem Hymnus אדירי איומה (53)[1]), Simeon Selicha N. 13; תבואת ק׳ Kalir (36), Salomo Babli Sulat N. 7, Mose b. Binjamin N. 17 Strofe c (651), Binjamin harofe N. 20, womit תבואה קדֻשׁת in Salomo Babli Sel. N. 17 zu vergleichen. Dass in allen diesen Bezeichnungen die Heiligkeit in Bezug auf Gott, dem ähnlich zu handeln geboten war, gedacht wurde, zeigen die gleichbedeutenden biblischen Benennungen צבאות ה׳, עם ה׳, עדת ה׳, מטע ה׳, קהל ה׳.

Eine besondere Aufführung verdienen die den bisher genannten parallelen mit זֶרַע gebildeten Epitheta, sowohl was Innerlichkeit und Unvergänglichkeit als was das hohe Alter des „Geheiligtseins" anbelangt. Daher sie, bei den religiösen Dichtern insbesondere, einen hervorragenden Platz einnehmen, wie aus folgenden Belegen erhellt:

I. זרע הקדוש Dunasch b. Librat Vorrede S. 5a. ז׳ קדושו Simeon Ofan Wochenfest.

II. ז׳ קדושים Abitur N. 103 (185), Isaac Giat יום צרים und ילבן כלובן, Ungenannter אשבח שם (Cochin); ז׳ קדושי Menachem b. Machir Ofan כבודו, Menachem Corizzi Ofan N. 3; ז׳ קדושיך Israel halevi (504), Levi b. Mose לך ה׳ הצדקה (Cochin 88a).

III. ז׳ המקודש in אזהרת ראשית (21).

IV. זרע מקדישיך Binjamin b. Serach Sel. N. 21.

V. ז׳ הקדש Esra 9, 2, Isaac Giat אהל צדק, Raschi Jes. 6, 13 und im Schreiben an R. Natan b. Machir N. 1, Menachem b. Salomo Wörterbuch v. אחד, Charisi c. 1 und 46, Mose und Mose Draa (bei Pinsker S. 116, 123). In Simcha's Peticha (311) ist es ein Ausdruck, der wegen des Glaubens Geopferte bezeichnet.

Ungewöhnlich ist זרע קדושה Tanchuma נשא f. 61b.

VI. Den Schwerpunkt in dieser Gruppe bildet die Verbindung mit קֹדֶשׁ, die in den Worten זרע קדש מצבתה bereits Jesaia (6, 13) verwendet; daher im Ofan אביר in gleichem Sinne קדושים מצבתו. Die angeführten Worte des Propheten

[1]) In einigen Ausgaben liest man ישורון statt קֹדֶשׁ.

dienen Nachmanides zur Schilderung der Familie von Maimonides. Der Gebrauch von ז' קדש reicht in der synagogalen Literatur bis in die älteste Zeit hinauf. Es genüge an folgenden Belegen:

אמנם אשמינו (28), או בחטאינו (15), אשר קדש ידיד 19)[1], אשר צג אגוז (19)[2], אמיצי שחקים (55 N. 21)[3]) Buchst. פ, Sulat אדיר אדירים (71), Tischsegen אך טוב (88), Maarib אשירה נא, Selicha אמון פתחי, Zusatz zu Hoschana אביעך in den Machsor von Avignon und Algier; Kalir (36), Salomo Babli N. 7 (104), Abitur N. 97 (184), Simeon Jozer zum Sabbat des Mose-Liedes, Binjamin b. Samuel N. 2a, Isaac Giat אבן שתיה und יצוה ישועתנו, Menachem b. Machir im Jozer des Bussesabbats und in N. 17 (vgl. 643), David b. Meschullam (254), Leonte b. Abraham N. 5, Mose b. Esra אלה באר פתר'; Jehuda halevi Silluk Sachor, Sulat יבא דודי, מי אשש [Diwan 3, 93] Ende; Isaac halevi Keroba Hachodesch, Abenesra zu Levit. 18, 21; Menachem b. Jacob N. 3 (זרע קדשך), Elasar aus Worms N. 3. 8, 40; Salomo b. Joseph Selicha אביעה, Serachja Nischmat ז' קדש, Abraham b. Chajim (481a), Binjamin harofe N. 19, Natan (488); Schreiben aus Barzellona in Salomo Aderet RGA. Th. 1 N. 416; Kalonymos im Prüfstein S. 102, Col bo N. 121. — Mit ausdrücklicher Beziehung auf Märtyrer[4]) erscheint die Bezeichnung bei David b. Meschullam, Salomo b. Joseph, Kalonymos b. Meir, in der Selicha אָמוֹן und sonst. Die Nachkommen der Verfolgten und Geopferten nannten sich daher vorzugsweise זרע קדושים[5]) oder זרע קדש[6]), abgekürzt ז"ק, welches bereits seit dem 15. Jahrhundert ein Familiennamen geworden, wie vor mehr als dreihundert Jahren schon R. Meir Padua[7]) bezeugt. Mit-

[1]) Nur in Machsor von Spanien und Cochin, vergl. Hamanhig 98a, fehlt in der talmudischen Rezension. [2]) Nicht in allen Ritus. Vgl. Aaron hacohen א"ח Th. 2 ms. Abschn. 9. [3]) In Handschriften, die Ausgaben lesen בורוע מחוק'. [4]) Vgl. zur Geschichte S. 326 u. ff. [5]) Isaac Belinfante in Amsterdam in einer Handschrift vom Jahre 1748. [6]) Jacob Emden in seiner i. J. 1752 geschriebenen Autobiographie [Meassef A. 1810 S. 82], die ohne Quellenangabe in מצבת קדש Heft 1 (Lemberg 1863) abgedruckt ist. Vgl. Jakob Hirschel's (Emden) Leben u. Schriften von Wagenaar (Amsterdam 1866) S. 1 u. Anm. 8 S. 50. [7]) RGA. im Vorwort.



glieder solcher Familien fügten ihrem Namen ז"ק oder מגוע ז"ק[1] hinzu, welches in einzelnen Fällen der Ursprung des heutigen „Sachs" ist. Männer mit diesem Beinamen kommen seit vier Jahrhunderten vor: Simeon ז"ק war ein Zeitgenosse von R. Jacob Weil[2]; Natan ז"ק älter als Hirz Treves[3], ist wohl identisch mit Natan, dessen Sohn Lieberman ז"ק im Sommer des Jahres 1540 gestorben ist[4]. Hirsch b. Natan ז"ק lebte im Jahre 1612[5], sein Vater war bereits todt; älter scheint Seligmann (מהר"ז ז"ק ז"ל), vielleicht in Worms, der den R. Jacob Margaliot anführt[6]. Jacob Emden's Urgrossvater Binjamin ז"ק lebte um 1640 in Wilna. Am Hüttenfeste 1644 starb Abraham b. Meir ז"ק, im Jahre 1650 Aaron b. Meir ז"ק, im J. 1653 Meir b. Abraham ז"ק, alle drei in Lemberg[7], woselbst etwas später Bunem b. Meir ז"ק lebte[8]. Im Jahre 1724 war ein Schalom ז"ק in Birs; im Jahre 1776 erschien das Werk עטרת אליהו von Elia ז"ק; ein Seeb ז"ק war 1838 in Litthauen[9], Chajim ז"ק 1843 in Sagarn[10].

So bewährt sich auch an diesem Namen der Satz von dem Zusammenhange derselben mit dem Culturgange und den Schicksalen des Volkes.

11. (Jüdisch und Deutsch). Vor Lessing hat es in Deutschland kaum einen christlichen Schriftsteller gegeben, der von Juden milde und menschlich gesprochen. So mussten denn, noch in Grimm's Wörterbuche, die Belegstellen für veraltete und vergessene Wörter, sofern sie Juden berühren, Spott und Verachtung ausdrücken, z. B. bei Seb. Frank (Art. Ausländer und Durchächten), Alberus (Art. Auswarten), Teicher (Art. Klug: Juden und Wucherer), Mathesius (jüdische und kokische Handlungen), Frey (Art. Burzeln); christlich heisst: „nicht knapp wie ein Jude"; Weiss (B. 5 S. 2073) sagt: So wenig möglich als ein Jude nach Ambra riechen kann. Und an drei Stellen (B. 2 S. 1591, 1621, 1701) liest

---

[1]) Jac. Emden a. a. O. [2]) דינין § 54 [3]) נפתולי 19a. [4]) Nachschrift in Perlen-Auswahl ms. [5]) Meir Lublin RGA. N. 122. [6]) Randnote in Maharil (ערב י"כ) ed. Hanau, יוסף אומץ § 994. [7]) מצבת קדש Heft 1 N. 35, 46, Heft 2 N. 56. [8]) Seder hadorot 166 d. v. הלכה. [9]) Subscribenten-Verzeichniss in תולדות השמים Warschau. [10]) Sen. Sachs כנפי יונה S. 26 u. f.

man: „es ist ein verzweifelt, durchboset, durchgiftet, durchteufelt Ding um die Juden.“ Hat man doch selbst aus Göthe (Art. Kluppe) „Juden und Huren“ herausgefunden. Die Lieblosigkeit gegen wehrlose Gemeinden wird durch den Satz „nicht mehr gutes als die Juden thun“ (B. 2 S. 727), die Phrase von dem „Hass der Juden gegen Christum“ (B. 5 S. 1803) und durch Artikel wie Betteljude, Kornjude, Koberjude, Kobermausche, gerade nicht vermindert, während — Phädon und Dorfgeschichten ausgenommen — kein jüdischer Autor gekannt und genannt ist, obwohl deren mehrere zur Bereicherung des Sprachschatzes soviel beigetragen haben als Romanschreiber sammt der Kölnischen Zeitung. Selbst für älteres Deutsch sind die jüdischen Quellen gänzlich vernachlässigt, obschon gerade bei ihnen Altes sich lange erhalten. Man würde z B. Bannung schon vor Herder in Särtels Glossar vom J. 1604 gefunden haben, ebendaselbst sich abthun in der Bedeutung sich entfernen vor Olearius, afterlesen vor Kaltenbeck, Begehrung vor Lessing. So hätten in den Buchstaben A und B unter anderen noch aufgeführt werden können: abenten (Glossar zu Richter 19, 9) d. i. abenden (1 S. 22), Abkehrer hebr. סורר, abmecken, Ackerdienst (Luther: Gesinde), Altgesessener d. i. Einheimischer, aufenthalten (1 Sam. 9, 16) in der 5. Bedeutung (1 S. 637), gebannert hebr. דגול, Befehlung, Befehler (1 S. 1256 nur vorausgesetzt) hebr. פקיד, begehrhaftig (im hohen Liede), Begreifer, sich beheften s. v. a. verbinden, gebeint (Luther: beinern), Beirede (1 S. 1389) in der Bedeutung von Spott, Beispieler hebr. משלים, Beissung d. i. Zins, Beistendel hebr. מזוזה s. v. a. Beistandpfahl (1 S. 1397), Bekennung hebr. תודה und תעודה, Belegerniss (Deuter. 20, 19) vgl. belegern (1 S. 1442), Belugung (Jos. 8, 13 עקב), Bereiterin hebr. קדשה, Beschäfniss, Bescheider in der Bedeutung Erklärer oder Deuter, Bescheidniss, sich besetzen (Numer. 24, 22), das noch Mendelssohn (Num. 32, 40) hat (vgl. 1 S. 1619 u. f.), bewillig hebr. התרצה 1 Sam. 29, 4, Bracht subst. hebr. הבאה (Selichot ed. 1688), Brüchniss (Bibel ed. Athias). Auch in den Artikeln aus dem sogenannten Judendeutsch (z. B. Auweih, babbeln, kauscher, knellen) ist das Wörterbuch nicht weit über Heynatz, Kinderling und Heyse hinaus. In manchen,

z. B. Amme, besebeln, Cad, ist die hebräische Quelle unbeachtet geblieben.

12. (Botenbrot). Aus dem Gebrauche, dem eine Nachricht bringenden Boten ein Brod zu spenden, entstand für Verkündigung und Botschaft der Ausdruck Botenbrot. „Evangelium (בשורה) verkündigen“ heisst bei Notker: predigon petinbrot, und noch bei Hans Sachs ist Botenbrot s. v. a. Botschaft (Grimm Wörterbuch B. 2 S. 274 u. f.). Dieser Ausdruck hat sich nebst den abgeleiteten Botenbroter und Botenbroten bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts in jüdischen Drucken erhalten, wie unter andern Machsor Kracau 1599, Maasebuch Basel 1602, Särtels Glossar Prag 1604, Selichot Amst. 1688 und Fürth 1749, jüd. deutsche Bibel Amst. 1687, Tischgebete Dyhrenf. 1796 beweisen; die einzelnen Ausdrücke lauten wie folgt:

Botenbrot [auch Betenbrot]. Särtels zu Ps. 68, 12; Maasebuch; Bibel 2 Sam. 1, 20. 4, 10. 18, 22 [kein B. geben]. 2 Kön. 7, 9. Selichot 66a. — Botenbrot sagen: Bibel 1 Sam. 4, 17. 2 Sam. 18, 19. Jes. 41, 27. 52, 7. — Botenbrot bringen: Selichot 45d (hebr. יבשרו). — Machsor Kracau 32a, 48b, 81b schreibt בעקן ברוט; ist das Klangverwandtschaft mit Becken [=Bäcker]brot oder Druckversehen? — In den Selichot 40d so wie im Tischgebet wird מְבַשֵּׂר Botenbrot übersetzt.

Botenbroter, das auch bei Schmelzl A. 1545 vorkommt, haben 2 Sam. 4, 10, Jes. 52, 7, Ps. 68, 12, Selichot 28c (איש בשורתי), Särtels für hebr. מְבַשֵּׂר und den Text erklärend auch Hiob 3, 3.

Betenbroterin zweimal Jes. 40, 9.

Botenbroten, bereits bei Hedio A. 1532, Särtels für לבשר und בשרו, Bibel 1 Sam. 31, 9, Jes. 60, 6. 61, 1, Selichot 55d, 66c. Auch hier hat das Kracauer Machsor בעקן ברוטן (f. 40b, 72b). — Sie betenbroten: Särtels für מבשרת. — gebotenbrot: Machsor Kracau 65a, Selichot 21c, 40b (בִשרתו und יבושרו), Bibel Ps. 40, 10. — gebotenbrot zu sagen: Jerem. 20, 15.

— gebetenbrot: Särtels בַּשֵּׂר. — gebekenbrot; Machsor 6a, 87a.

Indessen wechseln in denselben Ausgaben hin und wieder obige Ausdrücke auch mit anderen und üblicheren ab. Särtels hat Ps. 68, 12 Botschaft, das Prager Machsor 1600 zum achten Azeret: Botschaftung; botschaften dasselbe Machsor zum Hüttenfeste für לבשרנו, יבושר und אבשר. Bemerkenswerth ist „erzählen" für תבשר und „aufgehoben" für בשרו (Machsor 60a, 81b). Bisweilen bleibt eine bekanntere hebr. Wortform für die unbekanntere in der Uebersetzung stehen, z. B. „die בשורה sagen" für תבשרנו (Machsor Kracau 88b), für לבשר בשורה (Fürther Machsor 2. Tag Hüttenfest). „Die בשורה hören" oder מבשר sein in Selichot ed. 1688 f. 53a (נתבשר), 57a.

13. (הדיוט) Bereits ein Jahrtausend bevor Gesetzkundige bescheiden sich הדיוט unterschrieben [1]), hatte bei Griechen und Juden dieses Wort die ganze Stufenleiter von eigen und privat bis zu niedrig und unwissend zurückgelegt [2]) und so mit „gemein" und „Volk" (vulgus, Pöbel) das gleiche Schicksal getheilt; aus dem was demselben entgegengesetzt wird, erhalten dessen Bedeutungen ihr volles Licht. Insofern der sterbliche Mensch überhaupt הדיוט heisst, ist der Gegensatz Gott (Mechilta יתרו, Tr. Berachot 7a), meist mit der Bezeichnung גבוה (Mischna Kidduschin 1, 6; Tosefta Kama 4; Sifre Abschn. פנחס; jerus. Joma 3, 6; Batra f. 88), שמים (Kama 76a), auch הגבורה (Tanchuma 28a), demnächst der das Göttliche verkündende, als Mose (Mechilta 56a) und überhaupt der Prophet (Sanhedrin 67a), sodann das Heilige, geheiligtes Vermögen הקדש (Mischna Meila 3, 7; j. Gittin 5, 1). „Dies ist ein Gotteshaus" (Gen. 28, 17) lautet bei Onkelos: Dies ist kein אתר הדיוט wofür das palästinische Targum אתר חול hat. הדיוטות heissen die Samaritaner (Sanhedrin 21b) und nichtjüdische Könige (Megilla 15a, 28a; Kama 93a). Gegenüber der heiligen Sprache heisst die Landessprache und der

[1]) Oben S. 276 ff. [2]) Vgl. M. Sachs Beiträge Heft 2, S. 87 ff. Dukes, Blumenlese S. 299.

in selbiger herrschende Sprachgebrauch לשון הדיוט (j. Sanhedrin 7, 12; Mezia 104ab; Tosefta Ketubot 4); gleicherweise stehen die heiligen Schriften über geschäftlichen Urkunden שטרי הדיוטות (Tosefta Sabbat 14, j. Sabbat, 16 1. Tr. Sabb. 116b), die Worte der Thora über den der הדיוטות (Buch der Frommen § 39), die Gottesnamen über denjenigen, die הדיוטות bezeichnen (Soferim 4, 4; Tr. ס"ת c. 4).

Innerhalb des engeren jüdischen Kreises ist הדיוט der private, unbeamtete, einer aus der Menge, daher s. v. a. יחיד (vgl. Midrasch Samuel c. 27 mit Jalkut Sam. § 145); auch, wenn von ausgezeichneteren Personen gebraucht, ein Ausdruck der Demuth, wie die Erzählungen Sanhedrin 91a und Tosafot Meila 17b zeigen. Die Gegensätze sind: Könige (Mischna Sanhedrin 10; Mechilta בשלח 55b; Sifre פנחס und האזינו Ende; j. Sanhedrin 2, 3 und 6. 7, 10; Arachin 14b; j. Targ. Deut. 28, 13) und sonstige Würdenträger und Beamte (Mischna Joma 7, 5, Horajot 3, 1, Tosefta Sabbat 8), Richter (Mischna Gittin 10b, 11a, Mezia 32a) die gesetzkundig sind (מומחים), überhaupt der Unterrichtete (חבר Tosefta Taanit 3, חכם j. Sanhedrin 7, 12, תלמיד חכם Buch der Frommen § 698. 1119); jeder andere als der hohe Priester hiess daher auch כהן הדיוט. In Bezug auf Kenntniss und Fertigkeit steht dem Kaufmanne (תגר Sifra בהר c. 3; j. Mezia 4, 3) und dem Künstler und Handwerker (אומן Mischna Moedkatan 1, 8. 10; Tosefta Kama 10; Tr. Sabbat 58b; Aboda 49b) der nicht unterrichtete Privatmann gegenüber, und solcher drei galten z. B. für die Lösung von Gelübden so viel als ein Unterrichteter (Nedarim 78a). Da die Autoritäten Palästina's sich für höher hielten als die ausserpalästinischen, eine kleine Behörde dort für mehr galt als ein Synedrium hier (j. Nedarim 6, 9; j. Sanhedrin 1, 2) und um das Jahr 200 R. Chama bereits die schwächeren und palästinischen Richter den starken ausserhalb des heiligen Landes gleichstellte (j. Mezia 1, 8), so begreift man R. Acha's Ausspruch, dass die ausserhalb Palästina's Entscheidungen fällen הדיוטות seien (j. Batra 8, 1), und dass der in Babylonien lebende Abaje es zugegeben (Gittin 88b).

Aelterer und jüngerer Midrasch bezeichnet auch das gemein übliche Sprichwort mit משל הדיוט; Belege geben Sifre

(קרח zu Numer. 18, 20; פנחס 32b; Deuter. 1, 7), Bereschit rabba (c. 16 und 96), Tanchuma (17a u. 22b), Schemot rabba (c. 9 f. 126d und c. 31 Ende), Bamidbar rabba (c. 19 f. 276c) und dasselbe in der Introduction zum Tr. Semachot, während Tr. Sabbat 10b derselbe Spruch im Namen R. Simeons b. Gamaliel angeführt wird; Midr. Ps. 104, Tana debe Eliahu c. 24. Zum Theil von diesen Hagada's abhängig sind die unter derselben Bezeichnung bei mittelalterlichen Autoren vorkommenden Sprichwörter, z. B. bei R. Natan (Aruch v. שחן), Raschi (Genes. 15, 18; Exod. 16, 28 wofür Tr. Kama 92a: דאמרי אינשי; Deuter. 1, 7. 27), Tobia (Lekachtob 65c), R. Jacob Tam (Or sarua Th. 2, § 392), im Jalkut (Genes. § 21, Deuter. § 801, Josua § 4), ראב"יה ms. § 556, dem alten Nizzachon p. 162 (Was Gott nicht mag nehmen die Teufel), Isaac Sahola (zu Anfang seines Fabelbuches), dem Buche der Frommen § 44. Noch Jüngere, z. B. Isaac Cohen (פענח רזא 12a) und Salomo Cohen (Lampronti's Real-Wörterbuch מ f. 131a) bedienen sich, Sprichwörter anführend, dieses Ausdrucks.

Allmälig sank הדיוט noch etwas tiefer, es bezeichnete den idiota, den Unwissenden (Mischna Rosch haschana 2, 8; j. Berachot 1, f. 6b; j. Megilla 2, 4) gleichbedeutend mit unserm Bauer (קרתני Tanchuma 42b) oder dem römischen paganus (Aruch v. פגן), den Geringern (Tos. Taanit 21b), Unbedeutenden (Seder Olam c. 21; Targum 1 Sam. und Hiob 30, 8; Tr. Megilla 12b), den Unterworfenen (j. Targ. Deuter. 28, 44). Es wurde sogar der nicht sorgfältig in seiner Rede ist (Raschi Chullin 90b) oder gleichgültiges für ihm gebotenes hält (j. Berachot c. 2 Ende; j. Sabbat c. 1 f. 4a) mit diesem Titel beehrt und הדיוטות ging zusammen mit gemeinem Volke (עמי הארץ Donolo Rezeptenbuch § 17), Thoren (derselbe, der Mensch S. 12) und Niedrigen (שפלים Aruch v. מל 5)[1].

Was die Pluralform dieses Wortes betrifft, so hat sie ausser den biblischen אבות, פחות, פקודות Parallelen in בכורות, חבורות, חילות, זוגות, ולדות, דשושות, דרוכות, גרוסות, גייסות (Sifre כי תבא), ברווזות (Debarim rabba 294b; Jalkut Ps. 55 liest

[1]) הדיוטות fehlt bei Raschi Sanhedrin 66a.

חבריות, in Midr. Pss. fehlend), לעזות, לקוחות, מסורות (jer. Sota 9, 14), נצוחות, נמושות משוחות (Midr. Cant. 17ab), נקורות (Tosefta Kidduschin c. 5), סיטונות, סרוקות (Kelim 12, 2), פיסונות (das. 20, 2), פעוטות, תינוקות. Bei einigen von diesen findet man auch die gewöhnliche männliche Endung, als בכורים und חילים (biblisch), סיטונים, חכירים (Tr. Kuthim c. 2), סריקים; des Reimes wegen schreibt Abenesra auch תינוקים (in dem Gedichte נדוד הסיר). הדיוטים haben die Elieser-Baraita c. 8, Donolo (im Rezeptenbuche) und als Mehrheit des „Priester-Hedjot" auch R. Natan (Aruch v. אלמנה), Bechor Schor (פענח רזא 40b) u. A. In den Bildungen אדם הדיוט (Abot R. Natan c. 9), חבר הד' (Tanchuma 74a, Bamidbar rabba 21, f. 281a), משל הד' hat das Wort fast adjectivische Bedeutung, welches in פרה הדיוטית (Midrasch Ruth 44d) auch der Form nach stattfindet.

14. (Tochecha.) Gleichwie im Deutschen „strafen" und „züchtigen" (Zucht) bedeuten im Hebräischen יכח und יסר sowohl Rede als That, das ermahnende Wort und die zugefügte Strafe. Daher gleiches in den Worten מוסר und תוכחת Es sind Lehren und Ermahnungen (Spr. 5, 12. 12, 1. 13, 18. 15, 5. 32) oder Züchtigungen (das. 3, 11. 15, 10. Hiob 5, 17). So bezeichnen תוכחות מוסר (Spr. 6, 23) Lehren, während Ezechiels תוכחות חמה Strafen meinen. Diese zwiefache Bedeutung der genannten Hauptwörter erläutert bereits richtig der Verfasser des Malmad (109b). Nun gibt es für תוכחה eine doppelte Form: mit Kamez [Tochacha] und mit Zere [Tochecha]; in den biblischen Schriften kommt erstere im Singular nur in der Form תּוֹכַחַת vor; תוכחה findet man indess im Targum und bei Kimchi (rad. יכח und Ps. 149, 7), auch hat jenes für תוכחת und תוֹכָחָה dieselbe Uebersetzung (מכסנותא). Aber auch die scheinbar verschiedenen Bedeutungen von Tochacha und Tochecha verschmelzen im Sprachgebrauch in einander: In Midr. Thren. 51b und bei Raschi Hosea 5, 9 ist תוֹכֵחָה Strafrede, während Midr. Thren. 65c, Kalir (תשורת 2. Tag Hüttenfest) und Raschi Ps. 39, 12 תוֹכָחוֹת für die angedroheten Strafen des Pentateuch nehmen, wofür in Midr. Tadsche S. 176 und in der Selicha אין כמדת בשר ausdrücklich „Flüche" gesetzt wird. Daher heisst eben

dieser Abschnitt des Deuteronomiums תוכחה oder תוכחות bei Elieser b. Natan 101b, Samuel b. Meir Deut. 28, 69, דעת זקנים 75a, הדר זקנים 72c, Chaskuni Levit. 26, 45 und Deut. l. l., während ihn הלכות בית אהרן in cod. Rossi 113 (aus dem 14. Jahrhundert) תוֹכִיחָה nennt. Dafür aber bezeichnet Joseph Bechor Schor zu Anfang des Segens Mose's diesen mit dem Ausdrucke התוֹכֵיחָה שהוכיחם'. Ebenso gelten Raschi (Jes. 37, 3. 2. Kge. 19, 3) Tochecha und Tochacha gleich; die von den spanischen Juden Tochacha genannten Ermahnungsgedichte heissen in italiänischen, französischen und deutschen Handschriften nicht selten Tochecha, z. B. in cod. Paris 634 (Sec. 13), codd. Rossi 855 und 1133 (Sec. 14), cod. Paris 609 (Sec. 14), cod. Guedalja vom Jahra 1392, cod. Paris 629 vom Jahre 1427, cod. Günzburg 16 in fol. (Africa), cod München 346 und in cod. Rossi 804 wird die Todtenklage um den Märtyrer Elia so benannt. Der verschiedene Sprachgebrauch erklärt demnach, wie ich ebensowohl Tochacha (Ritus von Avignon in Judenz. Jahrg. 1839, S. 290, 303, 380 u. a. m. 1840, S. 150. Literatur der synag. Poesie S. V und 201; Nachtrag S. 6, 7, 34, 42, 47) als, nach dem Vorgange de Rossi's, Tochecha (synag. Poesie S. 135 ff. Ritus S. 42, 43, 108 u. a. m. Literaturgeschichte S. 64, 222, 277 und sonst. Nachtrag S. 17, 20, 26 u. a.) schreiben durfte, namentlich wo spanische und nichtspanische Dichter zu unterscheiden waren.

Die Mäkelei [1]) eines über unsere „nonchalante Zeit“ hervorragenden Akademikers gegen Tochecha ist, hoffe ich, durch Obiges auf ihren wahren Werth zurückversetzt.

15. Auch für Büchmann's lehrreiche geflügelte Worte (8. Aufl.) liefert die jüdische Wissenschaft Beiträge und hie und da Berichtigungen. So z. B. stammt Akiba's „Alles schon dagewesen“ (S. 100) einfach aus dem Prediger Salomonis (1,10). Dass Eigenthum d. h. Geld Diebstahl sei (S. 105), sagen schon die Weisheits-Sprüche hinter Jehuda Tibbon's Ermahnungsschrift (Berlin 1852) S. 20 N. 14. Zu S. 115 ist zu erinnern, dass Zaba (Hiob 7, 1) entweder Bestimmung,

---

[1]) Ueber einige Benennungen synagogaler Gesänge u. s. w. (Wien 1859, Juni) S. 8. [Vgl. H. B. III, 66. St.]

Gränze oder Frohndienst bedeutet. Zu dem alten Ausspruch (S. 137), die Hälfte ist mehr als das Ganze, gehört als Ergänzung das Aristotelische (Ethik 1, 5): der Anfang ist mehr als die Hälfte, das man hebräisch in Isaac Arama's Akea Abschnitt בראשית liest (oben S. 262). Das amicus Plato u. s. w. (S. 142) haben lange vor Cervantes die jüdischen Philosophen gelehrt; vgl. oben S. 261. No. 10. Ebenso findet man vita brevis etc. (S. 144) in den hebräischen Lehren der Philosophen (2, 8) des dreizehnten Jahrhunderts.

Das alte „vox populi vox Dei" wird in סדר זמנים (Salonichi 1594) an Ezechiel 1, 24 und 10, 5 anlehnend, mit קול המון כקול שדי ausgedrückt (S. 146). Dem Ciceronischen dass Jeder irren könne (S. 154) verwandt sind die biblischen Aussprüche 1 Kön. 8, 46 und Kohelet 7, 20. Zu S. 189 und 200 ist zu erinnern, dass es in den Zeiten Moses keine Juden gegeben und die heutigen Juden nichts von preflemore wissen. „Die Leviten lesen" (S. 200) hat jedenfalls einen anderen Ursprung, als den in dem Buche angegebenen; Tendlau (Sprichwörter u. s. w. S. 122) meint, es sei aus vidui (Sündenbekenntniss) verdorben.

Der „Prediger in der Wüste" stammt aus der griechischen Uebersetzung, nicht aus dem hebräischen Jesaia, wo es heisst: Eine Stimme ruft: In der Wüste ebnet den Weg u. s. w. Der Spruch von dem Splitterrichter (S. 212) gehört einem ältern als Matthäus, nämlich dem Priester und Mischnalehrer R. Tarfon, s. Tr. Arachin 13b, womit Sifri עקב zu vergleichen. „Perlen vor die Säue" kommt bei mehreren arabischen und hebräischen Dichtern des Mittelalters vor (Dukes: zur rabbinischen Spruchkunde S. 25). Die Quelle von: „Suchet so werdet Ihr finden" ist Sprüche 2, Vers 4 und 5.

Der Weinberg des Herrn (S. 214) stammt aus Jesaia Kap. 5. Der Spruch (S. 215) „wer sich erhöhet wird erniedrigt" erscheint bereits in dem alten jüdischen Morgengebet משפיל גאים ומגביה שפלים, womit Tr. Erubin 17 b und Perlenauswahl c. 43 zu vergleichen. „Der Glaube macht selig" stammt aus der griechischen Uebersetzung von Habakuk 2, 4. „Arzt hilf dir selber" (S. 216) lautet in Midrasch Bereschit rabba c. 23: Arzt heile die eigene Wunde! „Den

Himmel offen sehen“ (S. 218) stammt aus dem ersten Verse Ezechiels und „Zeichen und Wunder“ (S. 219) findet man siebzehn mal in der hebräischen Bibel.

„Wie ein Dieb in der Nacht“ (S. 221) sagen Jeremia (49, 9) und Hiob (24, 14). „Den Schlaf des Gerechten“ (S. 222) begründen drei Psalmen (3. 4. 127) und Sprüche 3, 24. Die aus Aristoteles stammende „richtige Mitte“ (S. 258) wird von Maimonides (Einleitung und Commentar zur Mischna אבות), Charisi (Sittenlehre der Philosophen 2, 1), Schemtob Palquera (Sefer hamaalot ms.) und Anderen weitläufig besprochen. Den „Schmerzensschrei“ (S. 260) liest man in Jesaia 65, 14.

Zu S. 96 ist zu bemerken, dass Gibels hebr. Lehrbuch, strigilis genannt, Wittenberg 1605 erschienen ist; den Ausdruck „Trichter“ gebrauchte Schickard, dessen Buch 1627 in Tübingen gedruckt ist.

16. Obgleich Dillmann schon vor zwanzig Jahren in Herzogs Encyklopädie (Art. Gebete) bemerkt hat, dass ich zuerst die Zusammengehörigkeit von der Chronik mit Esra nachgewiesen, so ist diess im Jahre 1874 dem Collaborator Dauber in Holzminden noch unbekannt geblieben, wie seine Abhandlung in dem Programme des dortigen Gymnasiums beweist. — Obgleich man schon zu Anfang dieses Jahrhunderts wusste, dass R. Salomo, genannt Raschi, A. 1105 gestorben, und diess A. 1822 in meiner Abhandlung erhärtet wurde, lässt ihn Winer 1105 geboren werden und nennt ihn, ohne sich durch jüdische Wissenschaft irre machen zu lassen, Jarchi. Man sehe sein Realwörterbuch 1847 B. 1 S. 631, B. 2 S. 101, 360, 594, 752. Meine Schrift über die Namen der Juden, obgleich in Leipzig gedruckt, ist ihm ebenfalls unbekannt geblieben.

17. Aus meinen Schriften und Aufsätzen erhellt eben so wohl, dass der Verfasser des Mordechai ein Nachkomme von Elieser b. Natan gewesen, als das Richtige über Elieser's Eidam Samuel b. Natronai. Man vergleiche meine Literaturgeschichte S. 259 und 508 und meine Bemerkungen in Geiger Zeitschrift B. 6 S. 306 u. f. (oben S. 109). Obwohl bereits die neue Auflage von Asulai's שה״ג (1852 Th. 2 S. 170) dies erwähnt, wird es von Buchholz (Frankels Monatsschrift B. 20 S. 426

u. f.) unbeachtet gelassen. Dass man mit absprechenden Behauptungen vorsichtig sein müsse, dürfen sich auch Mitarbeiter an Zeitschriften merken. In der genannten Monatsschrift (B. 17 vom Jahre 1868. S. 150) ist von כלילות יופי des Isaac Luntschütz die Rede, welches im Michaelschen Kataloge (1848 S. 164), in dem Kataloge חשק שלמה (Amst. 1857 S. 41 N. 399) und in Zedners Verzeichnisse des britischen Museums (186, S. 501) genannt wird; trotzdem heisst es dort: „Dessen von den Bibliographen mit keiner Silbe gedacht wird."

18. Die am 1. Oktober 1820 im Tempelverein zu Leipzig gehaltene und gedruckte Predigt ist nicht von dem 1826 in Dessau verstorbenen Lehrer J. Wolf, sondern von dessen ältestem Sohne, der vor Jahren in der jüdischen Alterversorgungs-Anstalt in Berlin gestorben ist. Der Prediger J. L. Auerbach ist 27. März 1791 geboren; Jerem. Heinemann im Juli 1778. Dr. Kley wird noch in der Widmung der Apocrypha seines Schwiegervaters Seckel Fränkel im J. 1830 רב ישראל קלייא genannt (Berichtigungen zu Kayserlings Bibliothek jüdischer Kanzelredner B. 1 S. 7. 8. 19. 411. 47).

Nachträge und Berichtigungen.

zum ersten Bande:

Seite 10 Zeile 8 lies: von späteren.

„ 111 bis 114. Der Artikel jüdisches Schulwesen ist aus der 9. Auflage des Conversations-Lexikons und nicht von mir; der meinige befindet sich etwas verkürzt in der 10. Auflage (1853 Jan.) S. 523 u. f. und lautet wie folgt:

„**Jüd. Schulwesen**. Bei den alten Hebräern gab es nur eine häusliche Erziehung, die von den Eltern, hie und da aber auch von einem Lehrer, besorgt wurde. Das Buch der Sprüche giebt uns ein ungefähres Bild der Richtung, welche die Belehrungen verfolgten: sie waren einfach sittlich. Die Einschärfung des nationalen Gesetzes bildete den Kern der Lehren, und den Jünglingen wurde der Umgang mit weisen Männern empfohlen. Als der Stand der Soferim (Gesetzlehrer) sich herangebildet, entstanden die Midrasch-Institute, in denen ein angesehener Lehrer seinen Jüngern vortrug, wirkliche Schulen für Knaben wurden erst etwa seit A. 50 eingeführt. Vom 5. Jahre an lernte der Knabe lesen und wurde ihm die Bibel eingeschärft; im 10. Jahre kam er zur Mischna. Mathematik und ähnliche Gegenstände waren dem beliebigen Studium überlassen, wenn gleich von den Lehrern empfohlen. Handwerk und Schwimmen müsste jeder Knabe lernen, sagten die jüdischen Lehrer des 2. Jahrhunderts. Aus den Midrasch-Häusern gingen allmählig die unter den Patriarchen und Synedrialhäuptern stehenden Akademien hervor, dergleichen es in Jamnia, später in Tiberia und Sepphoris gab. Auch in Alexandrien, Nisibis, Rom lehrten die Rabbinen und im 3. Jahrhundert erblühten die Akademien in Nehardea, Sura, Pumneditha. In diesen Anstalten war Bibel und Gesetzkunde (Talmud) der Mittelpunkt der Thätigkeit. Der

Jünger wurde zuerst zum Chaber (Collega) und dann zum Rabbi (Doctor) promovirt. Nach zurückgelegten Schuljahren pflegten die sich dem Studium widmenden einen berühmten Lehrer an einer Akademie aufzusuchen der oft ein zahlreiches Studenten-Publikum hatte. Seit dem 10. Jahrhundert waren solche Schulen auch in Spanien, Provence, Italien, später in Frankreich, Deutschland und Polen. Jn den eigentlichen Kinder-Schulen wurde Lesen, Uebersetzen der Gebete und des Pentateuchs mit einem Commentar, wohl auch Mischna und Talmud gelehrt; Schreiben, Rechnen u. dgl. besorgte in der Regel ein Privatlehrer. Die Verfolgungen welche die Juden während des Mittelalters betrafen, der Druck und die Ausschliessung, die bis auf die neueste Zeit ihr Erbtheil war, hat auch auf ihr Schulwesen nachtheilig eingewirkt. Die Judenlehrer waren oft ganz untaugliche Menschen, und die Klagen der Autoren, selbst verschiedene gute Jugendschriften des 16. und 17. Jahrh., konnten dem Uebel nicht steuern. Seit den unglücklichen Ereignissen von 1648 in Polen drohete von dort aus die Unwissenheit und Barbarei sich über Deutschland, Holland und Italien durch die vielen poln. Erzieher, Cabbalisten etc. zu verbreiten. Erst der Umschwung den das 18. Jahrh. den Juden verliehen, und die durch Mendelssohn herbeigeführte bessere Cultur unter den Juden selbst, brachen Bahn zu einem eigentlichen jüdischen Schulwesen. Als Herold der neuen Zeit kann H. Wessely (gest. 1805) gelten, der A. 1782 zu einer Reform der Schulen aufrief; die Bemühungen dieser Art, die von Berlin ausgingen, hatten überall Erfolg (Prag, Dessau, Hamburg); in Seesen und Wolfenbüttel wurden Erziehungs-Anstalten gegründet. Auch zur Bildung jüdischer Lehrer entstanden Seminare (Münster, Berlin). An vielen Orten besuchen die jüdischen Kinder die Ortsschulen und Gymnasien. Besondere Verdienste um das Erziehungswesen der Juden haben sich erworben: J. Jacobson, Bendavid, Büdinger, Haindorf.

Seite 131 Z. 4 st. Ziel l. Lied.
„ 179 Anm. 5. l. Minchat.
„ 219 Z. 6 hinzuzufügen: Arbeits-Verbot ist ausser Sabbat nur für den siebenten Tag des Pesach-Festes.

Seite 223 Z. 3 nach es soll: Gott lieben (8 Stellen), ihn fürchten (9 St.)
„ „ Z. 4: gehorchen (16 St.)
„ „ Z. 13: den Zusatz ולא יעזבך haben sie mit Josua (1, 5) und der Chronik (1, 28, 20) gemein.
„ 224 Z. 1 4: Vgl. auch 29, 21 הדור האחרון u. s. w.
„ 226 Z 16. st. 22 l. 29.
„ 230 Z. 18 hinter 34: Beide hinzufügend אחת בשנה
„ 231 Z. 6 l.: dass Kap. 45, 21 des u. s. w.
„ 232 Z. 6 v. u. dreimal רוח סערה das nur in zwei jüngeren Psalmen vorkommt.
„ 235 Z. 5: auch Vers 16, 60.
„ 235 Z. 20 hinter und: fünfmal von der
„ 237 Z. 2 hinter Ezechiel: — was nach dem Vorgange meiner gottesdienstlichen Vorträge auch George (die älteren jüdischen Feste, 1835 S. 73) schreibt —
„ 237 Z. 17 v. u. vor nur: und מלא לב
„ — Z. 15 v. u. ייטב לפני in Nehemia.
„ — Z. 12 v. u. מעשה (10, 2) Geschichte.
„ 245 Z. 5 l.: Mehl- und
„ 246 Z. 2 hinter die: mit ähnlichen Indischen und Assyrischen Sagen verwandt.
„ — Z. 20 st. während l. woraus.
„ 248 Z. 4 nämlich in Deuteronomium 4,34. 6,22. 7,19. 11,3. 26,8. 29,2.
„ — Z. 1 v. u. der 83ste Psalm hat die Endung מו — viermal, das Moseslied sie neunmal.
„ — Anm. Z. 3 st. 29 l. 20.
„ 249 Z, 12 v. u. ist 16 zu streichen.
„ 251 Z. 11 st. 23 l.: 2, 3.
„ 252 Z. 18 st. 20, 21 l.: 23, 22.
„ — Anm. 2 nach Levit. l.: 16, 29=18, 26.
„ — — 2 Z. 2 hinter 18: 24, 16 und 22.
„ 253 Z. 14. v. u. st. 31, 21 l.: 31, 13.
„ — Z. 12 v. u. st. 24 l. 34.
„ 255 vor dem Satze: die ersten zwanzig u. s. f.: In Numeri weint das Volk öfter und will nach Aegypten zurück; beides ist in Exod. nicht der Fall. Von Seuchen und andern Bestrafungen des widerspenstigen Volkes findet

man in Exodus nur ein einzelnes Beispiel: ויגף ה׳ (32, 35) ohne nähere Ausführung; allein Numeri ist in dieser Beziehung zehnfältig reicher: dreimal מגפה (14,37. 17,14. 25,9), zwei Niederlagen (11,33. 14,45), zweimal Feuer (11 1. 16,35), Schlangen (21,6), der Untergang der Rotte Korach's (16,31—33) und das Aussterben der Erwachsenen (14,29 u. ff.)

Seite 257 Z. 8 füge hinzu: die Vorschriften über Knechte und Mägde Exod, 21, 2 u. ff. sind jünger als die des Deuteronomiums (15, 12—18).

„ 257 Z. 5 v. u. st. 8 l. 18.

„ 258 Z. 9 v. u. Ende: st. 8 l. 18.

„ — Z. 1. v. u. Die Verordnung Num. 18, 1—7 ist eine Abänderung von 1, 50—53 welche die Leviten vom Altardienste ausschliesst: jene hat אהל, diese משכן; in beiden ולא יהיה עוד קצף

„ 260 Z. 3. Hinter 30 ist hinzu zu fügen: (Exod. 31,13), 4 (Exod. 34,17), 11 (Exod. 20,13), 12 (Exod. 30,7), 15)

„ — Z. 5 l.; die drei mittleren.

— 20 l.: und Num.

„ 262 Schluss l.: ächt Davidisches.

„ 263 Z. 8 Ende: dasselbe ist bei Ismael, Isaac und seinen Söhnen, Aaron und Moses der Fall. אלה תולדות kommt auch Numer. 3, 1 und Ruth 4, 18 vor.

„ — Z. 11 st. 29 l. 27

„ — Z. 13 v. u. l.: Enosch.

„ — Z. 10 v. u. st. Rollen l. Stellen.

„ 264 Z. 16 l. nachher.

„ 266 Z. 17 Anf l.; 35, 9.

„ 267 Z. 2 Hagars Vertreibung und die Verheissungen für ihren Sohn Ismael werden zweimal erzählt, im 16. Kap. von der Jahve-Urkunde, in dem 21sten von der Urkunde Elohim; jene schreibt שפחה, diese אמה. Mit der ersteren (Vers 12) stimmt 25, 18; der Brunnen לחי ראי erscheint auch 24, 62 und 25, 11 wieder.

„ 268 Anm. st. 26 l. 23.

„ 269 Anm. 1: „auch“ bis „Israel“ zu streichen.

„ 270 Z. 14 st. welcher l. welchen.

„ — Z. 15 st. den deuteronomischen l. der deuteronomische.

Zum zweiten Bande:

Seite 172. Der Aufsatz Thefillin ist die Umarbeitung einer am 26. Januar 1822 gehaltenen Predigt.

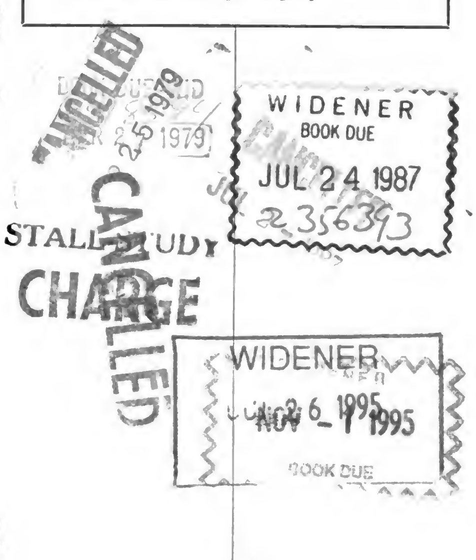
„ 177 die Nummer XIII befindet sich französisch übersetzt in Univers Israelite 1846, Februar.

Berichtigungen zum dritten Bande:

„ 29 Z. 6 v. u. statt Ausspruch l. Anspruch.
„ 127 Z. 11 v. u. statt im l. in.
„ 220 unten: יקר כבוד hat Baruch in Selicha גלה יקרך, בנין und כבודך גלה die Tekiata היקר והכבוד, ארנן לאל Nachmanides דרשה S. 3.

Druck von H. S. Hermann in Berlin.
Beuth-Str. 8.


HW 4P1F R


CANCELLED
WIDENER
BOOK DUE
JUL 24 1987
STALL STUDY
CHARGE
CANCELLED
WIDENER
NOV - 1 1995
BOOK DUE

